



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS  
E FORMAÇÃO HUMANA

**HEITOR COELHO FRANCA DE OLIVEIRA**

**O TRABALHO COMO DIREITO E COMO DEVER**

Rio de Janeiro,  
Junho de 2007



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS E  
FORMAÇÃO HUMANA

**HEITOR COELHO FRANCA DE OLIVEIRA**

**O TRABALHO COMO DIREITO E COMO DEVER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana da Universidade Estadual do Rio de Janeiro para obtenção do título de Mestre em Políticas Públicas e Formação Humana.

Orientador: Prof. Dr. Gaudêncio Frigotto

Rio de Janeiro,  
Junho de 2007

À minha família, com cujo carinho, atenção e apoio pude sempre contar, e que, salvando-me de me tornar um homem carente e cheio de preocupações, possibilitou que meu trabalho fosse, também, liberdade.

## Agradecimentos

À FAPERJ, cujo financiamento permitiu a redação desta dissertação. A meu orientador, que me mostrou o esferdo do Direito, e sem o qual este trabalho não teria tomado rumo algum. À Lílian do Valle, fonte permanente de estímulo intelectual, crítica e amizade, a quem devo inúmeras linhas de texto cortadas ou alteradas, e boa parte de minha evolução como pesquisador. Aos membros dos grupos de pesquisa, tanto os mais próximos, companheiros de UERJ, quanto os do grupo integrado, dentre os quais constam Eunice Trein e Maria Ciavatta, membros de minha banca julgadora, mas, também, respectivamente, da minha banca de qualificação (e causa de meu estudo sobre John Locke), e referência bibliográfica. A meus demais colegas de programa, maravilhosa e variada fauna de gente de quem espero nunca me desligar; também aos professores, do programa e de fora dele, com quem tive a grata oportunidade de aprender; e aos funcionários, com quem sempre pude contar. A meus amigos, por razões diversas, mas também por serem constante fonte de criatividade e inteligência. E à Julia, dentre inúmeros outros motivos, por ser meu amor.

*“Pressupondo o homem enquanto homem e seu comportamento com o mundo enquanto um comportamento humano, tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança...”*

- Karl Marx

## SUMÁRIO

Resumo	7
1. INTRODUÇÃO	9
1.1 Objetivo da pesquisa: o trabalho como direito e como dever	10
1.2 Razões da escolha do objetivo: cisão	11
1.3 Temas não abordados	16
1.4 Sobre a validade do marxismo	18
1.5 Questões de tradução	21
1.6 Estrutura da dissertação	26
2. TRABALHO, LIBERDADE E NECESSIDADE NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E NO LIBERALISMO	29
2.1 Liberdade na antiguidade clássica	29
2.2 Locke e os fundamentos do liberalismo	33
2.3 Crítica marxista aos conceitos liberais	37
2.3.1 Crítica ao estado de natureza	38
2.3.2 Crítica à relação trabalho-propriedade privada	42
2.3.3 Crítica à liberdade “natural”	48
3. TRABALHO, LIBERDADE E NECESSIDADE NA TEORIA MARXISTA	50
3.1 Liberdade e necessidade como ciclo	58
4. TRABALHO: DIREITO E DEVER?	65
4.1 Direitos e deveres como ações e abstenções	65
4.2 Liberdade e necessidade, direitos e deveres	70
4.3 Da possibilidade de coexistência simultânea de direitos e deveres	74
4.4 Desconstrução da idéia de trabalho como dever sob as relações capitalistas de produção	77
4.5 Trabalho e dinheiro	84
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
5.1 Capitalismo contemporâneo	89
5.2 Imperativos de mercado	92
5.3 Apontamentos para a formação de um trabalhador e trabalho emancipados	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97
REFERÊNCIAS DISCOGRÁFICAS	100

## **Resumo**

Esta dissertação pretende analisar as manifestações do trabalho enquanto direito e dever, particularmente do ponto de vista do sistema jurídico brasileiro, inserido, portanto, no sistema capitalista de relações e produção. Os direitos e deveres ao trabalho têm presença estrutural, constante, no modo de viver do homem moderno, particularmente quando o modelo segundo o qual foram estatuídos em sua presente forma passa por nova crise – que assinala justamente a não-eternidade do paradigma que se busca compreender. Isto exige um enfoque histórico sobre alguns pontos cruciais do pensamento filosófico, e permite traçar uma relação entre direitos e deveres, liberdade e necessidade, pois afinal é precisamente nisto que a questão do trabalho importa: naquilo que nos exige, e no que nos possibilita. E porque compreender um presente historicizado, cuja origem reside num passado diverso dele, significa vislumbrar também um futuro diverso, e obter, talvez, elementos para atuar na sua criação.

## **Abstract**

This paper intends to investigate the manifestations of work as a right and a duty, specially from the point of view of the brazillian legal system, therefore also as part of the capitalist system of relations and production. The rights and duties to labor have a structural, constant presence in modern man's lifestyle, particularly when the model through which these where established in it's present form undergoes a new crisis – that marks precisely the non-eternity of the present paradigm, whose understanding is sought. Such a task demands an historical analysis over some of the essential points of philosophy, one that allows us to derive a relation between rights and duties, freedom and necessity, for in the end it is precisely in this that the matter of work is of our concern: in what it demands from us, and in what it allows us. And because understanding an historical present, whose origin resides in a past distinct from it, means to glimpse into na also distinct future, and to acquire, perhaps, means to act on it's creation.



# 1. INTRODUÇÃO

Ao ingressar no Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana (PPFH) da UERJ, apresentei como proposta de pesquisa a tentativa de buscar uma definição satisfatória do conceito de trabalho; proposta que foi reiterada, de maneira mais específica, até o fim do primeiro semestre. Mas, desde o início, tal projeto teve um gravíssimo problema a enfrentar: resolver o que vem a ser um conceito e, conseqüentemente, o que torna sua definição satisfatória.

Satisfatória mediante que critérios? Em que tempo e circunstâncias? De fato, nenhuma satisfação pode ser tirada de uma definição conceitual que se assuma como tal eterna e incondicionalmente – mas isto só se afirma mediante um estudo mais aprofundado do que vem a ser uma conceituação, e neste ponto o pensamento de Karel Kosik é esclarecedor:

“o conceito da coisa é a compreensão da coisa, e compreender a coisa significa conhecer-lhe a estrutura. A característica precípua do conhecimento consiste na decomposição do todo. [...] O ‘conceito’ e a ‘abstração’ da coisa, em uma concepção dialética, têm o significado de método que decompõe o todo para poder reproduzir espiritualmente a estrutura da coisa, e, portanto, compreender a coisa.” (Kosik, 1976:14)

Ora, no sentido por ele apresentado, “conceituar” e “compreender” são, basicamente, a mesma atividade, e, assim, ao propor-me a alcançar um conceito de trabalho, faço simplesmente buscar entender o que ele vem a ser.

Tal conhecimento, porém, como o próprio autor ressalva, só pode ser levado a cabo com a cisão de seu objeto: parece pouco viável tentar compreender somente o todo, sem levar em conta suas partes – a título de contra-metáfora, é tomar a floresta pelas árvores. De fato, o conceito de trabalho, como um todo ou em parte, tem sido tema central, inquietante e querido a inúmeros autores, conhecidos e anônimos, antigos e modernos, sob o prisma da ciência, da arte ou do mito – sem que nunca (exceto aos olhos da física newtoniana, que por sua vez lhe outorga o sentido peculiar de dispêndio de energia) o termo tenha sido conceituado de maneira simultaneamente precisa e incontestada. Esgotá-lo, se é que tal feito é possível ou desejável, é objetivo de uma vida, ou muitas, e não de uma dissertação, que só pode tratar de parte deste tema.

## **1.1 Objetivo da Pesquisa – O Trabalho como Direito e como Dever**

Realmente, a literatura acerca do tema do trabalho é tão vasta que a idéia de realizar um levantamento de dados para resolver sua questão principal pode parecer absolutamente inútil. Neste sentido a redação de uma dissertação ou “monografia de base”, conforme proposta por Demerval Saviani, é muito apropriada.

Trata-se de “... um estudo do tipo indicado que organiza as informações disponíveis sobre determinado assunto, preparando o terreno para futuros estudos mais amplos e aprofundados.” (Saviani, 1991:164)

Assim, esta dissertação não buscará levantar dados novos acerca da questão do trabalho, mas sim organizar a literatura disponível “segundo critérios lógico-metodológicos adequados” (Saviani, 1991:165), facilitando, mais adiante, a retomada do tema de forma mais profunda. Esta organização não só não exige o autor de fazer suas próprias interpretações e análises, como ao contrário, baseia-se nelas e as pressupõe.

Isto, se por um lado poupa a pesquisa de possivelmente inúteis levantamentos de dados, não elimina em nada o já referido problema do tamanho do tema em si, ainda que só se pretenda tratar de parte dele – e é seu tamanho que dificulta a pergunta seguinte:

Que parte?

Uso o pretérito porque todo suspense é, em verdade, infrutífero – o título da dissertação trai-me, antecipando ao leitor que ela ocupa-se de investigar o conceito de trabalho entendido como direito e dever, o que já é, de início, aparentemente, um paradoxo. Mas a escolha não é sem motivo, que deve ser devidamente exposto.

## **1.2 Razões da Escolha do Objetivo – Cisão**

Há diversas maneiras de se organizar um objeto de pesquisa para melhor compreendê-lo. Para Kosik, a mais importante delas consiste em, primeiramente, separar o essencial do secundário, isto é, o fenômeno daquilo que ele mascara e oculta (Kosik, 1976:11), já que...

“só através dessa separação se pode mostrar a sua coerência interna, e com isso, o caráter específico da coisa. Neste processo, o secundário não é deixado de lado como irreal ou menos real, mas revela seu caráter fenomênico ou secundário mediante a demonstração de sua verdade na essência da coisa.” (Kosik, 1976:14)

Por isso mesmo deve evitar, primeiramente, crer ser a manifestação fenomênica a “coisa em si”; e talvez o principal cuidado em qualquer investigação que se pretenda dialética é o de destruir esta pseudoconcreticidade. Em seguida, é preciso tomar precauções para que se consiga analisar os conceitos e particularidades, cindidos, dentro da totalidade.

O mundo da pseudoconcreticidade, que é trazido a nós pelo universo fenomênico, é, ainda segundo Kosik, “a existência autônoma dos produtos do homem”. Em nosso caso, o trabalho, se considerado em sua existência rotineira, vivência aparente, mostrará apenas seu aspecto segundo o “senso comum”, para usar o termo à maneira de Gramsci (Gramsci, 1986). Tal concepção, se levada a uma indagação sistemática, pode ser rapidamente contestada; ainda assim, ela esconderá consigo verdades acerca do objeto que não podem, de forma alguma, ser ignoradas, e para serem descobertas exigirão o *détour* sugerido por Kosik. Bem executada, esta investigação pode transformar os elementos do “senso comum” em “bom senso”. Este processo será essencial para decifrar o objeto de pesquisa, e será retomado mais adiante; porém, para ser devidamente posto em ação, abrangendo toda a atividade trabalho, deve primeiramente ser aplicado a esse objeto. Não é ele que nos fornecerá o objeto específico da pesquisa.

Buscando outra pista, veremos que Maria Ciavatta, através das considerações de Lukács e Mézsáros, faz, por sua vez, uma cisão deveras proveitosa para esta análise, e que pode muito bem lhe servir de ponto de partida:

“A questão das mediações traz à discussão duas categorias importantes da sociabilidade humana, a liberdade e a necessidade, assim como os fins e os meios da reprodução do ser social. O trabalho tem um papel fundamental nesse processo, como relação criadora do homem com a natureza, como atividade de autodesenvolvimento físico, material e espiritual, como manifestação de vida e como realização do reino da liberdade. Mas o trabalho apresenta-se, também, nas suas formas históricas de sujeição, de servidão ou de escravidão, ou como o trabalho moderno, assalariado, flexibilizado ou desregulamentado, formas específicas da produção da existência do capitalismo. Aos primeiros processos, Mézáros chama de mediações de primeira ordem, aos segundos, chama de mediações de segunda ordem.” (Ciavatta, 2002:143)

Compreender os processos de trabalho envolverá, então, fazê-lo por meio destas duas ordens de mediações, em sua natureza múltipla, para a partir delas forjar uma concepção totalizante.

O prisma das mediações das categorias da liberdade e da necessidade parece ser o mesmo capaz de gerar as classificações da ordem dos direitos e dos deveres, num plano de legitimidade institucional – o do Direito. Este plano nos mostra uma outra manifestação fenomênica do trabalho, a partir da ordem jurídica instituída, onde o mesmo é modernamente visto como um direito. Vejamos o que diz, por exemplo, a “Declaração Universal dos Direitos do Homem”, em seu artigo 23:

“Toda a pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha do trabalho, a condições equitativas e satisfatórias de trabalho e à proteção contra o desemprego.  
1. Todos têm direito, sem discriminação alguma, a salário igual por trabalho igual.

2. Quem trabalha tem direito a uma remuneração equitativa e satisfatória, que lhe permita e à sua família uma existência conforme com a dignidade humana, e completada, se possível, por todos os outros meios de proteção social.

3. Toda a pessoa tem o direito de fundar com outras pessoas sindicatos e de se filiar em sindicatos para defesa dos seus interesses.” (ONU, 2006)

Nossa Constituição possui dispositivo semelhante:

“**Art. 5º** Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

XIII – é livre o exercício de qualquer trabalho, ofício ou profissão, atendidas as qualificações profissionais que a lei estabelecer.” (Brasil, 2005)

Ora, os direitos pertencem, aparentemente, ao mundo da liberdade<sup>1</sup>, de onde se vê que a noção juridicamente propagada do trabalho pretende promover os processos de primeira ordem; assim o direito ao trabalho seria o de “relação criadora do homem com a natureza”, atendo-se a este aspecto do conceito. Mas mostra, como o sistema que o gerou, alguns sinais que se afastam desta idéia. Nota-se acima, por exemplo, que o mesmo artigo que declara o direito ao trabalho, logo abaixo declara, também, ao emprego e à remuneração justa, ligando necessariamente uma coisa à outra, e aprisionando o trabalho, transformando numa abstração reducionista “o intercâmbio do homem com a natureza (...) em mediações de segunda ordem, onde separa-se o trabalhador dos meios de produção, da

---

<sup>1</sup> Ênfase no advérbio “aparentemente”; a correspondência entre uma coisa e outra será abordada mais adiante.

cultura criada no ato de produzir, dos objetos produzidos e de sua própria identidade.”  
(Ciavatta, 2002:143)

A idealização tortuosa do direito ao trabalho, ao mesmo tempo em que busca esconder esta realidade, revela-a. É certo que a capacidade criadora do homem é pertencente ao reino das liberdades e dos direitos, mas, ao atrelar esta atividade a determinadas condições histórico-sociais, será possível que ela verdadeiramente frutifique? Ou, ainda, quais interesses tal ordenamento passa a tutelar?

Cabe retomar a questão de outra forma. Ao conceituar trabalho, devemos tratá-lo sempre como um direito? Ele por vezes será liberdade, por outras, necessidade; mas será um dever? Deveres existem em diversos graus e formas, mas sempre para com alguma outra pessoa ou entidade. Se o trabalho fosse um dever, ele seria de quem para com quem? Dentro da forma como o trabalho é entendido pelo “senso comum” da comunidade internacional sob as relações sociais capitalistas, a resposta possível será apenas uma: do empregado para com seu empregador.

Assim, a imperatividade do trabalho, sua especificidade, assume caráter contratual, e sua capacidade para realizar a subsistência só pode ser efetivada por meio do dinheiro, fazendo dele necessidade econômica. Ele é uma realidade humana, mas ainda assim vista e aceita como primordial, universal, e válida para todos os tempos. Ele torna-se um direito-dever, um paradoxo aparente – e por detrás desta outra aparência, o que pode vir a se esconder? A tarefa de destrinchar as diversas facetas do mundo do trabalho vai se tornando mais difícil, e, quando até o paradigma sustentado pelo ordenamento parece desabar, com a própria relação de emprego fixo tornando-se mais e mais rara, dentro do espectro maior da ruína do “estado de bem-estar”, tentar apreender seu verdadeiro caráter e significado torna-se uma tarefa de grande importância – e excessiva estatura.

Por outro lado esta breve exposição proporcionou um direcionamento significativamente mais preciso para um primeiro passo – qual seja, a investigação acerca do paradoxo aparente, uma investida na direção de sua solução, que possa mostrar a natureza do trabalho no contexto atual, mas inserido na totalidade histórica. Nossa investigação da natureza do trabalho como direito e dever, e quais aspectos sua conceituação como tal deverá abranger para permitir a compreensão da transformação do mesmo de mediação de primeira ordem para mediação de segunda – isto é, a compreensão os processos de trabalho em seu movimento material – deverá versar sobre o trabalho como direito e dever dentro do capitalismo contemporâneo (também chamado flexível, financeiro, pós-moderno, etc.), e não de maneira pretensamente universal.

De fato, a visão universalizante destes aspectos, isto é, um direito e um dever ao trabalho supra-históricos, ideais, muito comum entre aqueles que os analisam, já é em si um indício da estrutura sob a qual eles se assentam, e parte do processo de disputa de sentido e de poder pelo qual um estado de coisas busca sua própria manutenção e reprodução, pleiteando para si uma suposta “atemporalidade”. Embora esta não possa nunca ser plenamente alcançada, a capacidade reprodutora das ideologias “atemporais” não pode ser subestimada, e seu poder chega a ponto de permitir ao Goldstein de Orwell (Orwell, 2006) afirmar que a História não tem uma existência objetiva senão na memória e nos registros do passado, e buscar na construção destes uma permanência dos conceitos (e situações sociais, instituições, etc.) – eternamente insinuada. Ou, para dizer de outra forma, parafraseando o Morfeus de Gaiman (Gaiman, 1995), para sonhar um mundo eterno é necessário sonhá-lo da forma que ele sempre foi, mudar o universo desde o início de tudo até o fim dos tempos; sonho este que muitos já sonharam, voluntária e involuntariamente, visando um bem comum, poder, ou o que quer que fosse.



### 1.3 Temas não Abordados

Situar o objeto desta pesquisa no presente não é, porém, apenas artifício para se tentar escapar a este tipo de engodo, mas também um meio de evitar o debate acerca de aspectos pertinentes de seu tema, cuja resolução não é imediatamente essencial para a sua análise, ou cuja magnitude também escapa aos propósitos desta dissertação. Listo então, a seguir, alguns dos aspectos do tema e temas correlatos que foram propositadamente e *a priori* deixados de fora desta dissertação, e que poderão, ou não, ser abordados em outra ocasião.

Neste sentido, o primeiro aspecto a ser futuramente debatido é o próprio método de Kosik. Não é questão de contestá-lo, o que está além de minha capacidade e intenções, e sim de buscar apreender mais demoradamente seu alcance. De todos os temas enunciados neste trecho, este é sem dúvida o que julgo merecer primeiramente uma análise específica. Tal processo envolve a própria concepção de verdade em Kosik, que se aproxima, evidentemente, da *aletheia* dos gregos antigos<sup>2</sup>, proximidade que o próprio autor não nega, mas que não chega ao ponto da identidade: uma concepção segundo a qual a própria realidade busca se ocultar, e a verdade existe como revelação disto que é oculto. Mas...

---

<sup>2</sup> Distanciando-se, portanto, da *veritas* romana, pela qual a verdade é alcançada através do rigor e precisão metodológicos, e da *emunah* hebraica, que se liga mais estreitamente à questão da fé. Segundo Marilena Chauí (2007), embora a palavra portuguesa “verdade” derive diretamente de *veritas*, a concepção da verdade em nossa cultura recebeu influências de todas estas, resultando numa aceção multifacetada.

“A ‘natureza’ de qualquer ser objetivo não é uma ‘essência’ misteriosamente oculta, mas alguma coisa que se define naturalmente como a relação necessária do ser objetivo com seus objetos, isto é, constitui uma relação objetiva específica (somente os ‘não-seres’, ou ‘nulidades’, precisam ser definidos com referências mistificadoras a essências misteriosas).” (Mészáros, 1981:151)

Tal investigação envolverá, portanto, examinar as diferenças entre o método de Kosik, que trata de essências não-permanentes, tomando por pressuposto uma investigação das relações sociais, e as visões que se aproximam da metafísica e da busca por essências permanentes; e merecerá espaço além do que o que lhe poderia ser aqui reservado.

Já a discussão das ligações entre os mecanismos geradores de desejo e os mundos da liberdade e da necessidade, apontado inicialmente pelo projeto de dissertação, exigiria uma incursão no estudo da psicologia que, por sua vez, já é o objeto de discussão de tomos inteiros, e certamente não exigiria menos espaço do que toda esta dissertação caso fosse levada a cabo. No presente texto, optei por apenas tangenciar o tema no estritamente necessário, no ponto em que trato da fruição.

Por fim, e talvez mais importante, o tema da centralidade do trabalho na existência (e reprodução da existência) humana não será discutido, ficando com isto excluída, por tabela, o debate pelo qual se procura caracterizar o gênero humano pelo trabalho, distinguindo-o das demais formas de vida animal, embora diversos (certamente a maioria) dos autores aqui analisados o faça – justamente por eles apresentarem controvérsias radicais ao fazê-lo, cuja resolução envolveria, a meu ver, complexo diálogo com a biologia e a parte

da filosofia que trata da consciência, do qual esta dissertação não pretende se encarregar<sup>3</sup>. O leitor não deve se surpreender, porém, quando digo que tal atitude em nada prejudica esta pesquisa: chamar “trabalho”, como Marx, somente a “forma que pertence exclusivamente ao homem” (Marx, 2004b:36), ou chamar “trabalho” tanto parte da atividade do homem quanto da abelha, não faz tanta diferença quando não se pretende explorar a diferença entre uma coisa e outra. Já a centralidade do trabalho dentro da criação, manutenção e reprodução do sistema capitalista será abordada e discutida, por ser muito mais evidente e imediata sua importância.

De fato, a própria escolha do tema em si já seguia estes mesmos critérios: sua importância é até mais visível. Os direitos e deveres ao trabalho têm presença estrutural, constante, no modo de viver do homem moderno, particularmente quando o modelo segundo o qual foram estabelecidos em sua presente forma passa por nova crise – que assinala justamente a não-eternidade do paradigma que se busca compreender. Porque compreender um presente historicizado, cuja origem reside num passado diverso dele, significa vislumbrar também um futuro diverso, e obter, talvez, elementos para atuar na sua criação.

## **1.4 Sobre a Validade do Marxismo**

---

<sup>3</sup> A título de ilustração, penso ser muito difícil avaliar, por exemplo, a comparação de Marx entre o pior dos arquitetos e a melhor das abelhas, a partir da imagem consciente que este último faz de seu projeto (Marx, 2004b:36) sem saber ao certo por que sistema a abelha traça o seu, no que um se diferencia do outro do ponto de vista biológico, e por fim, se é possível ou não aplicar a noção de consciência a ambos ou, de fato, somente a um. Não cito esta comparação para contestá-la, visto que me parece muito pertinente, mas apenas para demonstrar a complexidade do assunto, e porque desejo evitá-lo.

Como pretende lidar com diversos aspectos da filosofia do trabalho, bem como com a forma específica do trabalho assalariado e alienado, esta dissertação não poderia abster-se de uma visão das teorias marxistas. Ao longo dos estudos, porém, optei por muito mais do que isto: não só uma visão, mas a adoção de muitas de suas categorias, que se tornaram valiosos instrumentos teóricos de análise.

Antes de começar a falar da teoria marxista, porém, é preciso cuidar de sua validade. Afinal esta dissertação pretende tratar de questões do capitalismo atual, e embora alguns dos teóricos mencionados sejam mais recentes, até mesmo nossos contemporâneos, muitos argumentam que longos anos, quase séculos, nos separam do trabalho de Marx, e que nada garante a aplicabilidade de sua teoria no mundo atual. Alguns dos pensadores mais recentes chegam a ponto de afirmar que as mudanças na sociedade foram tantas que o tornaram obsoleto:

“A queda do muro de Berlim e o colapso do socialismo real constituem-se em marcos para apologetas e intelectuais conservadores proclamarem o fim da história (Fukuyama), o surgimento da sociedade do conhecimento, o desaparecimento do proletariado e a emergência do cognitariado (Toffler). São, todavia, também marcos para intelectuais da tradição de esquerda, que emigram de suas posições teóricas e políticas para as teses do pós-modernismo e vaticinam: o fim das classes sociais, dos paradigmas calcados na razão, da utopia de uma mudança estrutural das relações capitalistas, o fim do trabalho como categoria fundamental para entender a produção do ser humano como espécie e como evolução histórica.<sup>4</sup>” (Frigotto, 1997:78)

---

<sup>4</sup> No presente texto, a seguinte formatação será adotada para as citações: preservam-se os parênteses da edição original; sublinham-se os grifos do autor original, enquanto para os meus usa-se o negrito; os acréscimos feitos na edição citada ao texto do autor original preservam-se por barras duplas; e por fim, acréscimos meus à citação são caracterizados pelo uso de colchetes.

A tal espécie de crítica cabe usarmos as palavras de Saviani, em sua introdução ao livro de Mario Manacorda:

“... é preciso que consideremos mais seriamente a afirmação de Sartre – que não era marxista – segundo a qual o marxismo é a filosofia viva e insuperável de nossos tempos. Considera ele que ‘um argumento antimarxista’ não é mais que o rejuvenescimento aparente de uma idéia pré-marxista. [...] Ora, os problemas postos pelo marxismo são os problemas fundamentais da sociedade capitalista e enquanto estes problemas não forem resolvidos/superados não se pode falar que o marxismo está superado.” (Saviani, 1991:IX-X)

Como o próprio título desta dissertação sugere, parto do pressuposto de que o capitalismo não está morto, bem como da própria experiência prática, quer individual, quer coletiva, que atesta o mesmo. Mesmo a produção intelectual não nega, na maior parte, a continuidade da vigência do sistema capitalista, ou os muitos dilemas que ele enfrenta; mas trata a ambos de maneira peculiar, por meio de teorias que criam o que Bourdieu e Wacquant designaram *nova vulgata* (Bourdieu e Wacquant, 2007), cujos conceitos de “pós-industrial, pós-classista, pós-moderno, sociedade do conhecimento, surgimento do cognitariado, dão a entender que a estrutura de exploração capitalista foi superada, sem que se tenha superado as relações capitalistas” (Frigotto, 1997:81). Tal tipo de pensamento constitui um paradoxo despido de historicidade (Frigotto, 2004:2), cujo único efeito é mascarar uma realidade (como Kosik descreve): ainda vivemos sob relações capitalistas e, portanto, numa sociedade capitalista; nada impede, portanto, que o pensamento de Marx e dos marxistas seja analisado e suas categorias, mostrando-se válidas, usadas.

Por outro lado, é verdade que houve muitas mudanças desde a época de Marx e Engels, mudanças relevantes, que precisam ser levadas em conta se quisermos mesmo falar de uma situação do capitalismo atual. Tratarei disto mais adiante, quando os referidos pressupostos estiverem mais esclarecidos.

## 1.5 Questões de Tradução

Uma parte infelizmente grande das dificuldades encontradas nesta pesquisa deveu-se às muitas divergências entre versões de alguns dos conceitos e categorias de uso extensivo nas obras de Marx e dos autores marxistas, principalmente nos termos usados nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, obra de enorme importância para esta dissertação. As diferenças são poucas, por exemplo, entre a edição da Boitempo para os *Manuscritos* (Marx, 2004a), com tradução de Jesus Ranieri, e a tradução do capítulo “Trabalho Alienado e Superação Positiva da Auto-Alienação Humana”, extraído dos mesmos *Manuscritos* e parte da coletânea organizada por Florestan Fernandes (Marx, 1983), à exceção de poucos termos polêmicos; já a discrepância entre estas duas versões e a da teoria de Mészáros, traduzida por Waltemar Dutra (Mészáros, 1981), é enorme.<sup>5</sup>

E de fato, o que provavelmente torna o convívio com tais divergências realmente difícil é fazer uso não só do texto do próprio Marx, mas também do extenso rol de autores marxistas que procuram analisar e aprofundar o alcance de sua obra, e que não só já

---

<sup>5</sup> Esta dificuldade vai além da questão da tradução e está ligada ao próprio uso social dos termos e conceitos, como mostra Raymond Williams em *Palavras-chave - um vocabulário de cultura e sociedade*.

tiveram de lidar, eles mesmos, com traduções diversas do autor, mas que por sua vez também foram traduzidos, junto com suas referências, de maneiras diversas e, por vezes, também discrepantes.

Isto exige inevitavelmente adotar posturas entre as muitas opções de tradução. No caso, dei freqüente preferência à versão de Jesus Ranieri para os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, exceto onde notado. Sua versão pode soar por vezes estranha por ser, basicamente, o mais literal possível, o que num momento colabora muito para a precisão dos termos, noutro, para dificultar o intercâmbio com as demais versões, a tradição marxista no Brasil e, até mesmo, com o português mais corrente. Por esta razão não adotei inteiramente nem sua versão nem qualquer outra, e faz-se necessário especificar minhas opções quanto aos termos mais complexos e/ou “polêmicos”.

A primeira e talvez maior dificuldade diz respeito ao verbo *aufheben* e ao substantivo dele derivado, *Aufhebung*, cuja complexidade é reconhecida por quase todas as versões. Mészáros chega a listar *Aufhebung* como exemplo das dificuldades de tradução, que por sua vez estão enumeradas entre as grandes dificuldades para se compreender a complexidade por trás da “enganosa simplicidade” dos *Manuscritos*, e em diversos momentos ao longo do livro opta por simplesmente manter o uso do termo original. Segundo ele, *Aufhebung* significa ao mesmo tempo “transcendência”, “supressão”, “preservação” e “superação (ou substituição) pela elevação a um nível superior” (Mészáros, 1981:14). Já Ranieri, na introdução de sua versão para os *Manuscritos*, define de maneira diversa o verbo *aufheben*, como “a um só tempo, o ato de erguer (algo do chão), o de guardar (um objeto, para que se conserve) e o de suspender (por exemplo, a vigência de um

ato jurídico)<sup>6</sup>, alegando a seguir que ele, assim como o substantivo, *Aufhebung*, costumam ser traduzidos por supressão, abolição ou superação, o que lhe parece insuficiente. Assim, ele opta por...

“vertê-los, de maneira geral, para supra-sumir (*aufheben*) e supra-sunção (*aufhebung*), posto que o que se deve reter é a dinâmica do movimento dialético que carrega consigo, no momento qualitativamente novo, elementos da etapa que está sendo ou foi superada ou suprimida, ou seja, a um só tempo, a eliminação, a conservação e a sustentação qualitativa do ser que supra-sume.” (Ranieri, 2004a:16)

Evidentemente, o vocabulário usado por Ranieri é um neologismo, não constando seu uso no português corrente, quanto mais na tradição marxista. Ele certamente tem o mérito de expressar, com maior precisão do que todas as demais versões e vocábulos da língua, o significado múltiplo do termo original, razão pela qual cito aqui sua opinião e motivos; mas seu uso parece-me inadequado, por dificultar a leitura, o intercâmbio com os demais autores, e até a inserção no restante do texto. Opto, portanto, por “superação” e “superar”, de acordo com as traduções de Fernandes e de Dutra.

A distinção entre os termos *Entfremdung* e *Entäusserung* é motivo de nova divergência. Enquanto a versão de Fernandes alega serem usados aparentemente como sinônimos (Marx, 1983:149), Ranieri ressalta que “ocupam lugares distintos no sistema de Marx” (Ranieri, 2004:15), e prossegue:

---

<sup>6</sup> Definição que é praticamente idêntica à da nota 87 da versão de Fernandes. (Marx, 1983:164)



“É muito comum compreender-se por alienação um estado marcado pela negatividade, situação essa que só poderia ser corrigida pela oposição de um estado determinado pela positividade emancipadora, cuja dimensão seria, por sua vez, completamente compreendida a partir da supressão do estágio alienado, esse sim aglutinador tanto de *Entäusserung* quanto de *Entfremdung*. [...] Assim, a categoria alienação cumpriria satisfatoriamente o papel de categoria universal que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista.

Na reflexão desenvolvida por Marx não é tão evidente, [...] pois os referidos conceitos aparecem com conteúdos distintos, e a vinculação entre eles [...] não garante que sejam sinônimos. [...] *Entäusserung* significa remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro qualitativamente distinto. Significa, igualmente, despojamento, realização de uma ação de transferência, carregando consigo, portanto, o sentido da exteriorização, [...] momento de objetivação humana no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação. *Entfremdung*, ao contrário, é objeção socioeconômica à realização humana, na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações [...] através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada. Ao que tudo indica, a unidade *Entäusserung-Entfremdung* diz respeito à determinação do poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações (ou exteriorizações) humanas,(...)” (Ranieri, 2004a:16)

Assim, Ranieri opta por verter *Entfremdung* como “estranhamento”, e *Entäusserung* ora como “alienação”, ora como “externação”, traduções que, do ponto de vista literal, estão mesmo mais corretas. Tais observações parecem de fato pertinentes, e os termos, embora muito próximos (até no sentido literal), ao contrário do que atesta a versão de Fernandes, não são usados por Marx como sinônimos, razão pela qual mantereí a distinção. Por outro lado, como bem observado por esta versão, a tradução de *Entfremdung* por “alienação” já se consagrou na tradição hegeliano-marxista em nossa língua (Marx, 1983:149), como a própria versão de Dutra para o trabalho de Mészáros atesta, já em seu título (“Teoria da Alienação”, e não do “estranhamento”). Não adotá-la pode muito bem complicar ainda mais o já difícil diálogo entre as versões ao longo do texto.

Mais que isso, a opção de Ranieri apresenta também a meu ver duas outras desvantagens. A primeira, a inexistência de igual número de derivados do termo “estranhamento” em português, que suportem os muitos derivados de *fremde* utilizados por Marx em seu texto – o próprio Ranieri, apesar de sua opção, é forçado a utilizar o termo “alheio” como sinônimo de *fremd* em muitos momentos de sua versão. O que evidencia a segunda desvantagem: “estranho” e “alheio”, “alienado” e “estranhado” estão, a meu ver, mais próximos do que “alienação” e “externação” ou “exteriorização”, ao menos no que diz respeito a uma conotação negativa do primeiro grupo. Já no trecho acima Ranieri reconhece que o uso feito por Marx de *Entäusserung* está distante do caráter negativo geralmente atribuído ao termo “alienação”, o que se reflete em sua tradução, onde muitas vezes *Entäusserung* torna-se “exteriorização”. Ora, parece-me muito mais simples usar tanto “alienação” quanto “estranhamento” para *Entfremdung*, e deixar apenas “exteriorização” e seus semelhantes para *Entäusserung*.

Por fim, há o problema com o uso distinto, em alemão, dos termos *Bedürfnis* e *Notwendigkeit*. Ranieri explica que o primeiro é...

“uma carência cuja base está posta na condição biológica do ser humano (comer, beber, dormir, habitar), o que a vincula a uma falta, assim como também a um desejo, ou seja, a carência se revela como um componente que, uma vez satisfeito, pode dar, inclusive, origem à positividade de novas carências, mais sofisticadas. [...] Por sua vez, *Notwendigkeit* está vinculada à necessidade lógica, oposta à contingência, que aparece como possibilidade efetiva de realização a partir da satisfação história das carências.” (Ranieri, 2004:17)

A versão de Fernandes reconhece a mesma distinção, inclusive com um fraseado praticamente idêntico (Marx, 1983:153), mas observando mais adiante que, a bem dizer, o termo “carência” não é o correspondente exato de *Bedürfnis*; de fato, a tradução exata do verbo *bedarf*, correlato ao substantivo *Bedürfnis*, é “precisar”, e assim uma substantivação deste último é que seria a versão mais exata (o que resultaria, com a devida licença lingüística, em algo como “precisância”). Como tal palavra não está disponível, a solução de Ranieri, que a versão de Fernandes deixa de usar, a meu ver injustificadamente, de verter *Bedürfnis* como “carência” e *Notwendigkeit* como necessidade, parece-me perfeitamente aceitável, sendo, portanto, adotada nesta dissertação. Tal adoção torna-se, porém, por vezes muito difícil, já que muito raramente é adotada mesmo pelos autores da tradição marxista, quanto mais pelos que não a integram, o que exigirá o devido cuidado do leitor: é preciso compreender que as carências são parte do mundo da necessidade, e que, de maneira geral, o uso de “necessidade” ao longo deste texto poderá englobar as carências, que são mais específicas, sem abandonar a distinção entre estas e as necessidades do tipo lógico (*Notwendigkeit*).

Tudo isto dito, convém lembrar, embora com o texto de minha autoria eu tenha a liberdade de seguir a risca o que aqui estipulado, não me cabe o direito de alterar os trechos citados para adequarem-se à minhas opções. Assim sendo, procurarei sempre citar aqueles que se conformam a estas orientações, mas tendo em vista o fato de que não adotei inteiramente os critérios de nenhum dos autores usados, em muitos casos isto não será possível; nestes casos, acrescentarei, entre colchetes, o termo original alemão, ou, não sendo o caso de uma versão deste idioma, o termo em português cujo uso decidi adotar. Além disto, sempre que relevante e possível, uma versão alternativa de um mesmo trecho citado o acompanhará por meio de uma nota de rodapé.

## **1.6 Estrutura da Dissertação**

Feitas estas considerações iniciais, é apropriado delinear a estrutura pela qual esta pesquisa buscará desenvolver seus objetivos.

É certo que lidar com este tema significará abordar não só os direitos e deveres, mas também com aquilo que Lukács considera o mais alto complexo problemático: a questão da necessidade e da liberdade (Lukács, 1978:5); principalmente porque, em última instância, é precisamente nisto que a questão do trabalho nos interessa – naquilo que nos exige, e naquilo que nos possibilita. Seu primeiro capítulo tratará então da problemática necessidade-liberdade, não a nível puramente conceitual, mas na realidade histórica. Para fazê-lo, precisará acompanhar a trajetória histórica dos conceitos, e as diversas concepções dos mesmos que nela se chocaram, focado na antiguidade e no liberalismo, bem como na crítica marxista a este, ao longo de seu primeiro capítulo.

Seu segundo capítulo buscará firmar a base conceitual capaz de resolver os problemas teóricos evidenciados no primeiro, para por fim trazê-los à sociedade capitalista contemporânea, o que significa um estudo dos autores marxistas, e principalmente, do próprio Marx. Com isto tentará ilustrar, por meio também de uma revisão da literatura pertinente, que tipo de possibilidade esta sociedade oferece a seus integrantes no campo do trabalho, e que sorte de exigências cria, e em quais níveis.

É comum tratar a questão dos direitos e deveres como a cristalização da problemática da necessidade e da liberdade num nível legal. Esta dissertação não poderá prosseguir em seu objetivo sem pôr à prova esta noção da relação entre ambas, e seu terceiro capítulo partirá deste ponto. Tratará a seguir, por meio desta relação estabelecida, de trazer as observações do segundo capítulo para a questão dos direitos e deveres, analisando também o sistema legal e a moral vigente acerca dos mesmos. É aqui também que será avaliada a centralidade do trabalho no sistema vigente. Sua conclusão buscará, com os instrumentos fornecidos ao longo dos capítulos anteriores, alcançar o objetivo anunciado, conceituando o trabalho como direito e como dever.

Por fim, as considerações finais enumerarão algumas questões levantadas e não resolvidas pelo desenvolvimento do texto, que julgo pertinente apontar. Trata-se de delinear desafios e percursos a continuar a perquirir em estudos e trabalhos de pesquisa futuros.

## **2. TRABALHO, LIBERDADE E NECESSIDADE NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E NO LIBERALISMO.**

Por toda a História o vocábulo “liberdade” tem sido um dos mais amplamente utilizados e debatidos, e sobre o significado exato desta idéia muito já se discorreu desde a Antiguidade, estando, já em sua concepção, ligada à necessidade e à carência<sup>7</sup>, e à idéia de superação desta última. Como a atividade trabalho se insere nesta problemática, buscarei, aqui, estabelecer minimamente um entendimento acerca da mesma, a partir da qual poderá proceder esta inserção. Tal entendimento, como exposto na introdução, pede por um tratamento histórico do desenvolvimento destes conceitos. Nada mais apropriado que começar justamente pela Antiguidade Clássica, que fornecerá elementos-chave para compreender o desenvolvimento das noções modernas de liberdade, necessidade e trabalho, bem como sua efetivação na conjuntura atual.

### **2.1 Liberdade na Antiguidade Clássica**

Felicce Battaglia conta-nos que, para os gregos antigos, a idéia de liberdade estava ligada à superação do estado humano de necessidade, ou seja, da necessidade de trabalhar para reproduzir sua própria existência: “... os homens livres devem desprezar o trabalho,

---

<sup>7</sup> Já usando a distinção estabelecida entre ambos os termos.

elevando-se deste modo aos deuses enquanto contemplam e gozam. A produção das coisas materiais da vida é confiada ao seres não livres, abjetos, aos escravos.” (Battaglia, 1958:30)

Fundamentando esta visão no trabalho de diversos dos principais clássicos (com ligeiras, porém notáveis, diferenças em Hesíodo, Sócrates, e em muitos dos sofistas), Battaglia evidencia o que considera um caráter dualista do pensamento clássico, que podemos traduzir como incluindo o trabalho totalmente no mundo da necessidade, podendo a liberdade ser encontrada em outras áreas da existência – áreas que se tornam, literalmente, livres da necessidade. Eis que surgem os primeiros aspectos que devemos levar em conta ao falar de liberdade e necessidade: tais conceitos não existem de forma isolada, e há que se falar sempre em necessitar **algo** e estar livre **de algo**, ainda que estejamos acostumados a usar estas expressões, seja na forma de verbos, substantivos ou adjetivos, como se não possuíssem objetos com os quais se relacionassem – estes, porém, naturalmente não desaparecem, apenas permanecendo implícitos; e a eles será imperativo, também, dedicar atenção, caso se queira mesmo avançar nesta investigação. No caso, o homem livre é aquele que não está escravizado, seja por suas necessidades ou pelas necessidades de outros. Descartemos, desde já, a idéia da liberdade absoluta.

Tal noção não deve ser enganosamente tomada por tão superficial quanto, talvez, estas palavras possam fazer parecer. Estar “escravizado por suas necessidades”, no sentido de carências, é próprio dos animais, enquanto estar absolutamente livre das mesmas e, portanto, do trabalho, é próprio dos deuses. Assim os animais, totalmente sujeitos à carência e ao instinto, não dispõem do tempo nem da capacidade para se desenvolverem autonomamente, enquanto as deidades não possuem nada que as sujeite, e a eternidade para se desenvolver. Já o homem é um ser único, justamente porque, embora sendo um animal, possui o poder dos deuses: tanto na forma do conhecimento das artes com o fogo,

representados pelo fogo roubado por Prometeu de Hefesto e Atena e dado à humanidade, como a probidade (ou pudor, *aidós*) e a justiça (*diké*) distribuídas por Hermes a mando de Zeus (Platão, 1945:32-33; e Valle, 2002:228). Ter, portanto, o potencial para as artes, a técnica, a probidade e a justiça (as virtudes políticas), é próprio do homem, é o que o distingue dos demais seres mortais.

Este pano de fundo cultural da Grécia clássica, acima exposto muito brevemente, cuja complexidade o texto de Battaglia soube expressar mesmo de forma resumida, serviu ao desenvolvimento de conceitos pertinentes em autores das escolas de Atenas, forças notavelmente influentes no desenvolvimento cultural posterior e, não por acaso, fornecedores ideais de nossos elementos-chave.

Encontraremos alguns deles em Platão, que tratou da liberdade ao discorrer sobre Justiça, para quem andam ambas lado a lado: o homem livre é o homem justo, e a Justiça é uma questão do governo da razão sobre os demais aspectos da alma humana – o concupiscente e o irascível. Tal homem é precisamente aquele que não é, tal como os animais, presa de seus medos e desejos (forças que escravizam, tornando o homem infeliz e, por sua vez, tirano, escravizador de outros e causador do mal), agindo de acordo com o Bem e a justa ordem das coisas; ou, em outras palavras, aquele que não se curva à urgência de seus impulsos (*A República*, IV, VIII e IX). Liberdade é, aqui, o assenhoreamento de si mesmo que garante ser a vontade do indivíduo, sua identidade racional, e não as exigências do corpo e das emoções, ou de outros, que molda suas ações e, conseqüentemente, seu caráter – liberdade da determinação de seus impulsos primitivos, bem como da vontade dos demais homens.

Pois é em Aristóteles que esta relação entre a liberdade e a determinação cristaliza-se. Embora o autor não defina a primeira de forma propriamente dita, encarrega-se de



definições extremamente precisas do que é escolha e do que é deliberação. Diz ele que “deliberamos sobre as coisas que estão a nosso alcance e podem ser realizadas”, mas não sobre as coisas eternas, sobre as coisas que se repetem inexoravelmente, sobre os eventos fortuitos ou sobre os fenômenos naturais eventuais, como a chuva ou as secas; resumindo, deliberamos sobre tudo aquilo que não nos é nem absolutamente certo, nem absolutamente incerto (“*Ética a Nicômaco*”, III, 3, 18-31). Uma criatura que fosse inteiramente determinada, assim como a que fosse totalmente indeterminada, portanto, não poderia deliberar, nem escolher, e não seria livre. Este é, possivelmente, o desenvolvimento mais elaborado e exato do pensamento de seu tempo, capaz tanto de compreender que é precisamente a limitação humana, isto é, o fato de ele possuir uma existência determinada, que lhe possibilita a escolha (que, por sua vez, é a assassina das demais possibilidades); quanto que o homem só é livre se não for inteiramente determinado, e, portanto, se não for totalmente dominado por suas necessidades. O espaço da deliberação, individual e coletiva, encontra-se entre a certeza e a incerteza<sup>8</sup>. Poder-se-ia assim dizer que a natureza do homem<sup>9</sup> é a de um ser capaz de deliberar, ou seja, livre, não porque ele assim nascesse, e pelo contrário, como nascituro ele é indefeso e efetivamente incapaz de quase toda deliberação, mas porque “a natureza de uma coisa é o seu fim: aquilo que cada coisa se torna quando atinge seu completo desenvolvimento, nós chamamos de natureza daquela coisa, quer se trate de um homem, de um cavalo ou de uma família.” (*Política*, II, 1252b.)

Embora estas e muitas outras conclusões do pensamento aristotélico tenham servido de premissa básica para o de autores largamente influentes na história do mundo ocidental,

---

<sup>8</sup> É sempre prudente observar que a visão Helênica da determinação da vida humana pelo Destino inexorável, da qual Platão e Aristóteles não podem de forma alguma ser considerados representantes (embora sejam dela oriundos e sobre ela possam, também, oferecer colaborações preciosas), apresenta nuances extremamente instigantes e até paradoxais, muito diversas das atuais, e que mereceram estudos, diferente deste, dedicados ao tema.

<sup>9</sup> O que, vale lembrar, excluía, para o autor, tanto os escravos quanto as mulheres, seres de “natureza diversa”.

espalhando-se com o domínio romano e plantando raízes que permaneceram firmes durante toda a Idade Média e Renascença, os autores liberais, como a raiz de seu nome indica, tomaram a questão da liberdade sob um prisma diverso, e sua influência é evidente até hoje. Façamos, portanto, em nossa investigação, o salto histórico de quase duas dezenas de séculos para um autor que, dentre seus semelhantes, representa de maneira bastante ilustrativa tal prisma, bem como a enorme influência do pensamento cristão e eclesiástico em sua época.

## **2.2 Locke e Os Fundamentos do Liberalismo**

O autor em questão é o inglês John Locke. Em seu *Segundo Tratado Sobre o Governo* podemos encontrar diversos dos conceitos que foram mais tarde base teórica do liberalismo na filosofia, na moral e na economia, e que o autor desenvolve com particular clareza e precisão, facilitando nossa investigação – motivos pelos quais esta investigação foca-se nesta obra em particular. O primeiro e, talvez, mais importante destes, é o estado de natureza:

“Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem.

Estado também de igualdade, no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição;[...]" (II.4)

Como se pode ver, a teoria de Locke liga, por meio deste estado originário, conceitos tão diversos quanto a liberdade e os ideais cristãos de igualdade e amor mútuo<sup>10</sup>. Há, porém, flagrante diferença entre este homem livre de Locke e o anteriormente analisado, particularmente no que dizia Aristóteles: enquanto este último era livre por natureza por nascer com o potencial para sê-lo, aquele já nasce assim. Pois se a liberdade deve ser sempre de algo, de que trata esta liberdade da qual falam Locke e seus contemporâneos, e qual lógica o permite afirmá-la desde o nascimento? Em muito deve nos auxiliar no propósito de oferecer a isto uma resposta se analisarmos a liberdade, conforme vista por Locke, em dois momentos.

O primeiro diz respeito ao que é, para o autor, diverso do estado de natureza, isto é, o estado de guerra:

“O estado de guerra é um estado de inimizade e destruição; e, portanto, um estado que declara desígnio inalterável e calmo com relação à vida de outrem, [...] expondo de tal maneira a vida ao poder de outrem, a qual lhe poderá ser arrebatada por aquele ou por qualquer outro que a ele venha juntar-se a defendê-lo, esposando-lhe a causa [...]

---

<sup>10</sup> Vê-se como Locke chega ao estado de natureza e à sua definição de poder político a partir de um estudo pormenorizado acerca da “fonte de todo poder: o domínio privado e a jurisdição paterna de Adão” (II. 1). Também cabe notar que sua justificativa lógica para a noção de igualdade é largamente derivada de Richard Hooker, que por sua vez a elabora partindo de um dos dez mandamentos (“ama o próximo como a ti mesmo”).

E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, estão tão distantes um do outro como um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua.” (II.16 e 19)

Sendo assim, o estado de guerra explica a noção de liberdade nata precisamente ao tornar-se seu objeto, ao mesmo tempo que aproxima as teses platônicas e lockeanas, sendo um estado de exceção: enquanto age conforme a Razão<sup>11</sup> (ou, para acomodar a teoria de um aos termos do outro, conforme o Bem e a Justiça), o homem permanece livre da guerra; ao agir contrariamente à Razão ele rebaixa-se ao mesmo que um lobo ou leão, devendo ser combatido por aqueles a quem ameaça, bem como por todos que a este forem solidários. Fica assim evidente que a teoria de Locke repousa, também, sobre fundações clássicas, distinguindo o homem livre dos demais, e das feras, por meio do uso que este faz da Razão para superar seus impulsos primitivos; diferindo radicalmente apenas em que Locke inverte as situações, supondo o homem racional e livre até que este demonstre o contrário, e sua liberdade consiste, prossegue o autor, “em estar livre de qualquer poder superior na Terra, e não sob a vontade ou a autoridade legislativa do homem, tendo somente a lei da natureza como regra.”(II.22)

---

<sup>11</sup> Note-se que o próprio Locke está ciente de que há limites a esta Razão: “Se por essa investigação acerca da natureza do entendimento puder descobrir seus poderes, até onde penetram, para que coisas estão em algum grau ajustados, e onde nos são deficientes, suponho que isso poderá servir para persuadir a ocupada mente do homem a usar mais cautela quando se envolve com coisas que excedem sua compreensão, parar quando o assunto é muito extenso para suas forças e permanecer em silenciosa ignorância acerca dessas coisas que o exame revelou estarem fora do alcance de nossas capacidades. [...] Se descermos de tudo porque não podemos conhecer rigorosamente todas as coisas, deveríamos imitar os que não se utilizam de suas pernas, permanecendo parados e morrendo, porque lhes faltam asas para voar.” (Locke, 1991:8-9)

A proximidade com os clássicos é, porém, ainda muito evidente, pois como Locke dirá pouco abaixo, a perfeita escravidão “nada mais é senão o estado de guerra continuado entre o conquistador legítimo e o cativo”<sup>12</sup>, sendo, portanto, o contrário da liberdade.

De posse destas definições é que Locke parte para o que designei de segundo momento, que é possivelmente o que mais nos interessa, visto ser onde ele articula tanto a liberdade quanto a necessidade com a propriedade, por meio do trabalho. De fato, tão grande é esta ligação para o autor, que ele vê como...

“legítimo matar um ladrão que não nos fez mal nem manifestou qualquer desígnio contra a nossa vida [...]; porque, fazendo uso da força quando não tem o direito de se apoderar de nós, seja qual for a pretensão que o anime, não temos motivo para supor que aquele que **nos tira a liberdade** não nos arrebatasse tudo o mais, logo que nos tivesse em seu poder.”  
(II.18)

Evidencia-se como, para Locke, o mero roubo, ou seja, a ameaça à propriedade, já é um ataque à liberdade em si. Ora, isto porque a liberdade lockeana é, também, estar livre de impedimentos ao usufruto da terra, concedida ao homem “para sustento e conforto da existência”. E o uso da natureza e de seus recursos se dá justamente por meio da propriedade:

“Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo

---

<sup>12</sup> É possível, pelas versões consultadas, que Locke tenha, por sua vez, extraído esta definição de outra fonte: em uma ela encontra-se entre aspas; noutra, não.

e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele [...]

Assim a grama que o meu cavalo pastou, a turfa que o criado cortou, o minério que extraí em qualquer lugar onde a ele tenho direito em comum com outros, tornam-se minha propriedade sem a adjudicação ou o consentimento de qualquer outra pessoa. O trabalho que era meu, retirando-os do estado comum em que se encontravam, fixou a minha propriedade sobre eles.” (II.27 e 28)

E aqui certamente encontra-se o limite último das semelhanças entre o inglês e os clássicos. Se, para eles, a liberdade consistia em escapar à determinação das necessidades, para Locke trata-se justamente de estar livre para, por meio de seu trabalho, atender a suas necessidades (poder-se-ia dizer, uma liberdade “econômica”, no sentido moderno do termo); e ao fim e ao cabo tivemos, ainda que partindo de conceitos próximos, uma completa inversão de valores.

Esta conexão genética entre trabalho, propriedade, liberdade e necessidade, que Locke ilustra de forma exemplar, estabeleceu não só um novo paradigma na filosofia, mas também na moral, na política, no direito, e na economia, inclusive tendo papel vital no surgimento da economia política e nas próprias definições dos campos de conhecimento acima enumerados.

Não seria justo dizer que estes preceitos, base do liberalismo, permaneceram incontestados por longos séculos, período em que muitos se opuseram às noções instituídas de propriedade e liberdade, mesmo nos movimentos em que o pensamento liberal exerceu grande influência. Porém é nas obras de Karl Marx, e daqueles que as tomaram por base, que creio ter encontrado as críticas mais contundentes ao liberalismo, e elaborações daí

derivadas que contribuirão mais largamente para esta investigação. Por isto executaremos agora novo salto no tempo, ainda que menor.

### **2.3 Crítica Marxista aos Conceitos Liberais**

As considerações de Marx acerca do assunto em pauta abundam nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, também chamados *Manuscritos de Paris*. Pretendo concentrar-me primeiramente nas críticas que ele, e os teóricos que seguiram linhas de pensamento semelhantes à sua, traçam em relação ao pensamento liberal, principalmente no que tange a seus aspectos filosóficos (deixando um pouco de lado o econômico) o que traz o benefício extra de nos oferecer uma compreensão ligeiramente mais detalhada do liberalismo, sem restringi-lo tanto às bases erigidas por Locke e seus contemporâneos; para somente depois retornar à tarefa de analisar a problemática liberdade-necessidade no campo do trabalho.

Penso ser possível dividir este processo em três momentos: a crítica ao estado de natureza e à idéia de natureza humana essencial; a crítica à relação entre trabalho e propriedade privada; e, por fim, crítica à liberdade “natural”.

Assim sendo, apresentarei a seguir um resumo sistematizado destas críticas que, grosso modo, estão todas inseridas no estudo da alienação, apenas aproveitando o ensejo para ocasionais observações pertinentes e a contraposição às teorias anteriormente expostas<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> O leitor certamente perceberá que este resumo toma por base as teorias elaboradas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (Marx, 2004a) e nos desenvolvimentos de Mészáros a partir deles (Mészáros, 1981).

### 2.3.1 Crítica ao Estado de Natureza

A crítica ao estado de natureza nos “Manuscritos” é enunciada da forma mais clara possível<sup>14</sup>:

“Não nos desloquemos, como //faz// o economista nacional<sup>15</sup> quando quer esclarecer //algo//, a um estado primitivo imaginário. Um tal estado primitivo nada esclarece. Ele apenas empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta.

[...]

Nós partimos de um fato nacional-econômico, presente.”<sup>16</sup>(Marx, 2004a:80)

Cabe acrescentar não ter sido surpresa que Marx tecesse este gênero de crítica ao estado de natureza; ele é do mesmo tom de sua crítica à teologia e à ideologia de uma maneira geral:

---

<sup>14</sup> Cabe notar que, embora o estado de natureza seja alvo de críticas, o é por meio da análise dos textos de economistas liberais como Smith, Ricardo e Say, que claramente fazem uso dos conceitos de Locke ou variações muito próximas deles; o próprio Locke, porém, não é analisado nos Manuscritos. Isto não invalida a crítica de Marx: pelo contrário, uma oposição direta dos escritos dos autores mais adiante poderá demonstrar sua pertinência.

<sup>15</sup> *Nationalökonomie*, no original. Ranieri opta pela tradução mais literal, destacando a diferença do termo em alemão e seus equivalentes em inglês e francês (*political economy* e *économie politique*), bem como o fato de que somente mais tarde Marx deixaria de usar “economia nacional” em favor da “economia política” (Marx, 2004a:19). Apesar disto, a tradução por economia política é mais comum (Marx, 1983; Mészáros, 1981)

<sup>16</sup> Há ligeiras diferenças na versão de Fernandes: “Não nos transponhamos a um estado primevo apenas fictício, tal qual o economista político quando quer explicar.(...) empurra a questão para uma distância cinzenta.” (Marx, 1983:148)



“Até agora, os homens sempre tiveram idéias falsas a respeito de si mesmos, daquilo que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função das representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Esses produtos de seu cérebro cresceram a ponto de dominá-los completamente. Criadores, inclinaram-se diante de suas próprias criações.” (Marx e Engels, 2002:3)

Não é necessário nos estendermos sobre os muitos textos que expõem os postulados principais do que, mais tarde, viria a ser chamado de “materialismo dialético”, visto os próprios autores já terem se encarregado disto<sup>17</sup>. No caso, o que mais nos interessa são os motivos pelos quais a visão materialista rejeita a idéia de estado de natureza – que a levam, também, a criticar qualquer noção pré-definida de natureza humana, e mesmo a própria eternidade.

Ora, para o materialismo o que importa é, naturalmente, a realidade material, mas não no sentido estrito, físico, e sim enquanto materialidade histórica, a História entendida primordialmente como lugar de construção humana. Isto porque o homem não conhece, de fato, uma existência não-histórica; ele pode imaginá-la, sonhá-la, até conceituá-la em detalhes pormenorizados (e costuma fazê-lo) – mas não a conhece. A eternidade imaginada é sempre, pelo contrário (e como seria diferente?), não só reflexo claro do momento histórico vivido por aqueles que o imaginam, como também freqüente tentativa de eternizar o presente (como já foi dito acima).

Da mesma forma, se há uma realidade além da História, transcendendo-a, permeando-a, ou o que quer que seja, sua influência na vida real é ou sutil demais para ser rigorosamente comprovada, ou inexistente. Para o materialismo, portanto, ela pouco

---

<sup>17</sup> O próprio Marx, em verdade, não chegou a usar o termo, apesar de ser, sem dúvida, o principal autor do método – do qual, não por acaso, esta dissertação já disse fazer extenso uso. Para exposições pormenorizadas deste, ver, entre muitos outros, Kosik (1976), Gramsci (1986), Marx e Engels (2002), e Marx (2004a, 2005).

importa, se este puder explicar a realidade sem recorrer à metafísica ou a um axioma transcendental – recursos que sempre facilitaram a elaboração de definições e teses objetivas sobre qualquer assunto ao fixar um critério imutável, objetivo e definitivo de análise.

Um dos problemas principais a ser enfrentado pelo método materialista é, portanto, o da análise objetiva da realidade. Pois se tudo deve ser analisado sob um ponto de vista histórico, na relação com o seu tempo, como é possível ao materialismo falar objetivamente sobre o homem?

“[...] o conceito de um ser objetivo implica necessariamente outro ser que é o objeto desse ser objetivo. Essa relação não é, porém, unilateral: o objeto, por sua vez, tem o ser objetivo para o seu objeto. [...]”

A ‘natureza’ de qualquer ser objetivo não é uma ‘essência’ misteriosamente oculta, mas alguma coisa que se define naturalmente como a relação necessária do ser objetivo com seus objetos, isto é, constitui uma relação objetiva específica (somente os ‘não-seres’, ou ‘nulidades’, precisam ser definidos com referências mistificadoras a essências misteriosas)”. (Mészáros, 1981:151)

A análise objetiva da natureza humana depende, portanto, das relações do homem com o mundo.

“O homem se apropria de sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento objetivo ou

no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana; seu comportamento para com o objeto é o acionamento da efetividade humana (por isso ela é precisamente tão múltipla //“vielfach”// quanto múltiplas são as determinações essenciais e atividades humanas)[...] (Marx, 2004a:108)<sup>18</sup>

Locke buscou a natureza humana objetiva num estado pré-temporal, e encontrou os fundamentos da propriedade privada e do comércio tal qual praticado em seu tempo e em seu país. Também os teóricos liberais, como Bentham, Smith e Mandeville, buscaram a essência do homem e encontraram um ser egoísta, racional, inerte e atomista (Hunt e Sherman, 1995:57), não por acaso o ideal empreendedor liberal. E não podemos classificar suas conclusões de equivocadas; ao menos, não totalmente – elas são apenas parciais. É certo que o homem que se relaciona com as coisas como sua propriedade e as troca tem, em sua essência, a atitude do comércio; assim como a essência do homem empreendedor instituído pelo capitalismo será egoísta, racional, inerte e atomista. O erro está em atribuir esta característica específica de um tipo de homem, de um certo tempo e lugar, a todo o gênero humano, assim restringindo-o, diminuindo-o.

Mas a essência humana é (ou seja, ele tem o potencial para ser), como vimos, omnilateral e o homem...

“por natureza não é bom nem mau, altruísta ou egoísta, sublime ou bestial etc., mas simplesmente um ser natural cujo atributo é a ‘automediação’ [ser-por-si-mesmo]. Isso significa que ele pode fazer-se, tornar-se o que é em qualquer momento – de acordo com as

---

<sup>18</sup> A versão de Fernandes diverge significativamente nos seguintes pontos: “(...)são a apropriação do objeto neste seu comportamento objetivo ou neste seu comportamento perante o objeto. A apropriação da realidade efetiva humana, o seu comportamento perante o objeto é o exercício da realidade efetiva humana (por conseguinte ele é tão múltiplo quanto são múltiplas as determinações essenciais e atividades do homem).”

circunstâncias predominantes – seja egoísta, ou qualquer outra coisa.”  
(Mészáros, 1981:147)

Isto significa que o homem, contanto que esteja livre da carência, tem o potencial para ser qualquer coisa, sendo assim chamado por Marx de “ser genérico”. Tendo contestado, com isto, a idéia de estado de natureza e de essência humana, torna-se muito mais simples proceder à crítica da relação entre trabalho e propriedade privada – deixemos por ora o conceito da “automediação” de lado; ele nos será valiosíssimo muito em breve.

### **2.3.2 Crítica à relação trabalho-propriedade privada**

Como vimos, para Locke, há uma ligação genética entre trabalho e propriedade privada: é o próprio trabalho que garante a propriedade sobre aquilo que antes era comum à humanidade. Mas o que gera a propriedade? Retornemos ao texto:

“Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem **uma** propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele.” (II.27)

Ora, como podemos ver, não é o trabalho que gera a propriedade: pelo contrário, é ela quem permite que este fixe propriedade sobre seus objetos, o que significa que a mesma já existe anteriormente; e existe precisamente na propriedade que cada ser humano tem sobre si mesmo. Porém, por que Locke faz uso de artigo indefinido? Por que “uma” propriedade?

Nada mais coerente, visto ser a propriedade de uma pessoa sobre si mesma, na teoria lockeana, apenas parte da propriedade principal, originária; uma menor, limitada. Pois...

“apesar de ter o homem naquele estado liberdade incontrolável de dispor da própria pessoa e posses, não tem a de destruir-se a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando uso mais nobre do que a simples conservação o exija. [...] Eis que sendo todos os homens obra de um Artífice onipotente e infinitamente sábio – todos servos de senhor soberano único, enviados ao mundo por ordem d’Ele, por cumprir-lhe a missão –, **são propriedade** d’Aquele que os fez, destinados a durar enquanto a Ele aprouver e não a uns e outros; [...]” (II.6)

E assim fica evidenciado que a propriedade, em Locke, tem origem comum na propriedade de Deus sobre sua criação, isto é, num preceito metafísico e religioso. Claro, o argumento metafísico é uma petição de princípio, e assim não pode ser adotado, não apenas aos olhos do materialismo dialético, mas também aos de qualquer sistema jurídico que se pretenda laico, como o nosso.

Mas a crítica às concepções de Locke e dos autores liberais acerca da propriedade não pode se resumir à interferência da religião no Direito ou mesmo na sociedade como um

todo: seu alcance é muito mais profundo, e diz respeito ao próprio modo de agir e de ser humano. Pois segundo estas concepções, todas as relações do homem, quer sejam entre ele e a natureza, entre ele e Deus, e até dele para consigo mesmo, são relações de propriedade. E não qualquer relação de propriedade, mas precisamente aquela que permite dispor de seus bens pelo livre intercâmbio, que censura apenas o desperdício mais imediato, e não a acumulação:

“Aquele que cultiva cem alqueires de bolotas ou de maçãs adquiria, por esse motivo, a propriedade sobre elas; eram seus bens logo que colhidas. Tinha somente de tomar o cuidado de usá-las antes de se estragarem, para não tomar parte maior do que lhe cabia, com prejuízo de terceiros. [...] E se trocasse ameixas que apodreceriam em uma semana por nozes que o alimentassem durante um ano, não causava dano; [...] Ainda mais, se trocasse as nozes por um bocado de metal, cuja cor lhe agradasse, ou os carneiros por conchas ou a lã por uma pedra cintilante ou um diamante, e guardasse esses objetos durante toda a vida, não invadiria os direitos de terceiros; poderia acumular qualquer quantidade que quisesse desses objetos duradouros; não se achando o extremo dos limites da sua justa propriedade na extensão do que possuía, mas no pericimento de tudo quanto fosse inútil a ela.” (II. 46)

Em outras palavras, a concepção de propriedade em Locke é a da propriedade privada, comercial, quase exatamente da forma como veio a se consolidar na sociedade capitalista (e neste sentido sem dúvida podemos dizer que se trata de um autor à frente de seu tempo). Ellen Wood chama atenção à forma como sua tese “gira em torno da idéia do melhoramento”<sup>19</sup> (Wood, 2001:93). “Há”, diz ela,...

---

<sup>19</sup> “Melhoramento” é, aqui, tradução do inglês “improve”, que, em seu sentido original, significa “fazer alguma coisa com vistas ao lucro monetário” – tendo em vista maior produtividade. Wood examina em maior detalhe o que chama de ética do melhoramento, que estaria na gênese do pensamento capitalista (Wood, 2001:88 e ss).

“[...] algo de atraente, é claro, na idéia lockiana de que o trabalho é a fonte do valor e a base da propriedade, mas logo fica claro que há também algo de estranho nela. Para começar, vê-se que não há uma correspondência direta entre trabalho e propriedade, porque um homem pode apropriar-se do trabalho de outro. [...] Para Locke, parece que a questão tem menos a ver com a atividade do trabalho como tal do que com seu uso lucrativo. [...] A questão, em outras palavras, não é o trabalho de um ser humano, mas a produtividade da propriedade e sua aplicação ao lucro comercial.” (Wood, 2001:93-94)

Deixando de lado por um momento o trecho que torna patente a apropriação de Locke sobre o trabalho de seu criado (sobre o qual, como Wood nos lembra, “muita tinta já foi derramada”) veremos que a propriedade de que fala Locke é atada à produtividade também pela própria concepção que ele faz do valor, ao comparar as terras da América e da Inglaterra por meio do lucro que o índio perceberia caso seu produto fosse nesta última avaliado e vendido (II. 43) – ou seja, por seu valor de troca (valor), e não por seu valor de uso<sup>20</sup>. Isto basta para deixar claro qual o “uso diligente e racional” para o qual Deus nos deu a terra, a seu ver: o uso lucrativo, que é o oposto do desperdício. Assim, sua liberdade cede vez ao imperativo da produtividade, bem de acordo com os desejos de seus contemporâneos latifundiários ingleses, favoráveis ao cercamento.

É certamente uma pena que o próprio Locke tenha se restringido a aplicar plenamente esta elaboração de seu conceito de propriedade somente àquela do homem sobre a natureza, deixando de lado todas as demais, em especial as de Deus sobre suas criações, e do homem sobre si mesmo. Mas, por mais que acredite que um estudo sobre a primeira destas duas seria interessantíssimo, não cabe a esta dissertação enveredar pelos

---

<sup>20</sup> Segundo a clássica distinção de Marx. (Marx, 2007)

caminhos da teologia (ou da metafísica, ou mesmo da arte)<sup>21</sup>, tanto quanto não lhe cabe omitir-se sobre a última, principalmente ao levarmos em conta que a relação do homem consigo mesmo envolve a relação dele com seu trabalho e, portanto, ao fim e ao cabo, com a natureza – pois, como já vimos, o trabalho é que realiza esta mediação entre homem e natureza (a mediação de primeira ordem), e não é este o limite das semelhanças entre Locke e Marx no assunto.

Pois assim como Locke, Marx enxerga também uma relação genética entre trabalho e propriedade – não de forma universal, mas histórica, tal como se estabeleceu entre o trabalho alienado e a apropriação privada. O autor analisa o processo de alienação como requerendo necessariamente um lado, um outro ser humano, que se apropria do trabalho que foi exteriorizado, tornando-o estranho ao que produziu. Ou seja, a propriedade privada não é a forma pela qual o homem deve necessariamente relacionar-se com a natureza, mas uma maneira dele tomar aquilo que outro produziu, e a consequência direta de uma forma alienada de produzir. Assim, Marx critica:

“A Economia Política parte do trabalho como propriamente a alma da produção, e mesmo assim não dá nada ao trabalho e tudo à propriedade privada. Desta contradição Proudhon concluiu a favor do trabalho //e// contra a propriedade privada. Mas nós nos damos conta de que esta contradição aparente é a contradição do trabalho alienado consigo mesmo e de que a Economia Política apenas enunciou as leis do trabalho alienado.” (Marx, 1983:161)<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> O que possivelmente nos levaria a imagens aterradoras de um Deus que funcionasse como patrão, exigindo metas de produtividade de suas criações, e outras aberrações.

<sup>22</sup> A versão de Ranieri diverge apenas levemente: “A economia nacional parte do trabalho como //sendo// propriamente a alma da produção, e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada. Proudhon, a partir desta contradição, concluiu em favor do trabalho //e// contra a propriedade privada. Nós reconhecemos, porém, que esta aparente contradição é a contradição do trabalho estranhado consigo mesmo, e que a economia nacional apenas enunciou as leis do trabalho estranhado” (Marx, 2004a:88)



A visão liberal incorre no erro, a começar por Locke, de tomar por universal a particularidade histórica da propriedade privada, de considerá-la necessária e, priorizando-a, submeter tudo a ela. Por isto a crítica de Marx à propriedade privada diz respeito não só a esta apropriação que ela faz ao trabalho alheio, mas também ao momento em que ela se torna a mediação do homem consigo mesmo, e ao papel fundamental disto como causa do estranhamento:

“A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o nosso //objeto// se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como meios de vida, e a vida, à qual servem de meio, é a vida da propriedade privada: trabalho e capitalização.

O lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento [entfremdung] de todos esses sentidos, pelo sentido do ter. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior.” (Marx, 2004a:108; grifos do autor)<sup>23</sup>

Enfim, a visão da propriedade como essência do trabalho pode ser criticada não só por ter sido pautada em bases metafísicas, mas também, e principalmente, por suas propriedades alienantes, pois ao tornar-se a única forma de relação do homem com a natureza e consigo mesmo, reduz também todas as suas formas de ação, todas as suas

---

<sup>23</sup> A versão de Fernandes diverge significativamente nos pontos seguintes: “A propriedade privada nos fez tão tolos e unilaterais que um objeto só é o nosso quando o temos, (...) Embora a propriedade privada mesma tome todas estas realizações efetivas imediatas da posse de novo só como meio//s// de vida, a vida à qual servem de meio sendo a vida da propriedade privada trabalho e capitalização.”

formas de manifestação – inclusive as diversas formas do trabalho – a uma só: ao ter<sup>24</sup>, e não a qualquer ter, mas especificamente a um tipo de ter, que se pauta pelos imperativos da produtividade e do valor de troca. Esta crítica à propriedade é de suma importância para a compreensão da crítica à concepção liberal de liberdade, do estranhamento e, por fim, da visão marxista da problemática necessidade-liberdade, bem como da inserção do mundo do trabalho nesta, dos quais trataremos mais adiante.

### **2.3.3 Crítica à Liberdade “Natural”**

Como vimos anteriormente, Locke considerava os homens naturalmente livres; livres, no caso, de “qualquer poder superior na terra”. Marx e os autores marxistas atacam esta suposição com dois argumentos.

O primeiro deriva da crítica ao estado de natureza: se não há uma natureza humana, ele não pode, evidentemente, ser livre por “natureza”. Ao invalidar a idéia de um estado imaginário, a crítica elimina também sua propriedade de naturalizar qualquer uma das características que o mesmo atribuísse à humanidade, ou de classificar qualquer comportamento ou situação sua como “natural”. Mais do que isto, ela nos permitirá o

---

<sup>24</sup> Marx nos remete, neste ponto, ao estudo de Hess sobre a categoria “ter”. Este assinala que a mania do ter é uma consequência da mania do ser, uma forma de realizá-la; o indivíduo só se preocupa excessivamente em ter a partir do momento que se preocupa excessivamente em ser; e por fim só o faz porque concebe sua manifestação ativa como produto exterior a si – isto é, a mania do ter deriva da alienação. Para mais, ver nota de rodapé 1, em Marx, 2004a:109.

desenvolvimento e correta compreensão do “ser genérico” (*Gattungswesen*)<sup>25</sup> do homem, bem como do que Marx denomina “ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) do homem e da natureza<sup>26</sup>” (Marx, 2004a:113).

O segundo, por sua vez, advém da crítica à relação entre trabalho e propriedade privada. Como vimos acima, uma análise profunda de sua concepção de liberdade mostrou ser esta, também, a de poder livremente fazer uso dos recursos da natureza para atender suas necessidades e desejos, por meio da propriedade que o trabalho “imprime” sobre eles. Mas, como vimos, não é qualquer trabalho que tem esta característica, mas somente o trabalho estranhado, que não imprime, mas cria a propriedade privada, e que, por sua vez, longe de libertar o homem, o aprisiona no sentido único do ter e aos imperativos da produtividade, sendo ela mesma uma consequência de um modo de produzir estranhado e alienante – e a solução de Locke para a questão da liberdade é incoerente com esta conclusão.

Tudo isto deixa apenas muito claro o seguinte: que as noções liberais de liberdade e necessidade, estreitas, necessitam ser expandidas e consolidadas sobre bases históricas. Mas, muito mais do que uma crítica, isto é uma tarefa de grande vulto, a cuja análise nos dedicaremos no capítulo a seguir.

---

<sup>25</sup> Em nota, a versão de Fernandes ressalta o duplo sentido tanto de *Wesen*, que também pode significar essência, quanto de *Gattung*, que, tal como a palavra “gênero” no português, tem uma relação forte com o ato de gerar, e a relação entre os gêneros masculino e feminino.

<sup>26</sup> Traduzido como *ser automediador* em Mészáros, 1981.

### **3. TRABALHO, LIBERDADE E NECESSIDADE NA TEORIA MARXISTA**

Tendo descartado logo no início, no capítulo I, a idéia de liberdade absoluta; esclarecido a forma como ela deve, como a necessidade, ter um objeto; e estabelecido que ela também só é possível para um ser determinado e, portanto, um ser limitado; e finalmente, tendo atacado o caráter metafísico da liberdade liberal; podemos também descartar qualquer tipo de liberdade transcendental, e chegamos a um dos pontos de partida de Mészáros:

“... a verdadeira questão é a liberdade humana, não um princípio abstrato chamado ‘liberdade’. E como o caráter específico de tudo é ao mesmo tempo tanto a ‘essência’ (poder, potencial, função) daquela determinada coisa como o seu limite, assim se verá que a liberdade humana não é a transcendência das limitações (caráter específico) da natureza humana, mas uma coincidência com elas.” (Mészáros, 1981:145)

Isto posto, cabe agora perguntarmo-nos que tipo de liberdade nos interessa, então, analisar, e em relação a quais objetos nos interessa discutir o problema da liberdade e sua relação com a necessidade e o trabalho. Preliminarmente é necessário esclarecer um detalhe que se torna por vezes confuso, como já abordado na introdução: que por diversas vezes os textos de Marx e dos marxistas fale em uma transcendência, mas negue a existência da liberdade transcendental. Em primeiro lugar, há o já mencionado problema de tradução,

protagonizado pelo termo *Aufhebung* que, como vimos, tem significados mais amplos, e em segundo lugar, é claro que estas afirmações dizem respeito a transcendências diferentes: no caso, nega-se uma transcendência da matéria, da história, e afirma-se a capacidade de transcender outra coisa – a alienação. Esta transcendência ou superação é a chave para compreender a concepção marxista de liberdade também porque, de fato, parece-me evidente que ela é um pré-requisito para o exercício da liberdade.

Mészáros sugere que este problema deve ser discutido em relação a três objetos, ou grupos de objetos, quando se indagando acerca da influência das formas de propriedade sobre a liberdade. A questão é, para ele, avaliar o quanto o homem está livre: “1) da necessidade [carência] natural; 2) do poder de interferência de outros homens; 3) em relação a um exercício mais cabal de seus próprios poderes.” (Mészáros, 1981:137)

Embora o autor faça uso específico destes três grupos, creio ser altamente eficaz para nossos propósitos também (se mantivermos em mente que estes três aspectos são inseparáveis, e não podem ser considerados isoladamente). Até porque os dois primeiros tipos nos são familiares e já foram objeto de estudo do capítulo, tanto pelos clássicos da antiguidade quanto por Locke e pelos liberais: o primeiro está ligado à subsistência e à manutenção de um padrão minimamente digno (o que já constitui um critério também socialmente construído); e o segundo a uma definição mais estritamente política, pela qual ninguém é obrigado a fazer ou deixar de fazer algo pela força de outros – não é de surpreender que ambos os tipos de liberdade sejam tutelados pelo direito positivo, nacional e internacional. Esta tutela será discutida em maior detalhe no capítulo final desta dissertação, assim como a efetividade de sua proteção.

Por ora, nossa ênfase deve recair sobre o fato de que não podemos considerar nem um, nem outro destes grupos acima, como absolutos; teremos de falar, como Mészáros,

sempre em graus de liberdade, pois o homem é parte da natureza e não pode, logicamente, estar totalmente livre dela; assim como, enquanto viver em sociedade, não poderá livrar-se dos demais seres humanos. Neste sentido, é o terceiro tipo que exigirá nossa maior atenção, por ser, ao menos aparentemente, inédito, bem como a relação entre liberdade e propriedade, da qual já tratamos anteriormente, mas que receberá uma nova perspectiva – e logo veremos que uma coisa levará rapidamente à outra.

Tratemos, inicialmente, do terceiro grupo de objetos a que se refere Mészáros. Que podemos entender por “liberdade para exercer seus próprios poderes”, ou, como o autor também a chama, “liberdade na relação consigo mesmo”? Nós já a vimos anteriormente, em Locke, onde esta relação era mediada pela propriedade do homem sobre si; para Mészáros – e para Marx, em quem ele se baseia para tecer seus conceitos – é outra coisa: diz respeito ao poder de objetivar-se através do trabalho, exercido como atividade livre<sup>27</sup>, e tornar-se um ser universal, livre (Mészáros, 1981:141). Isto só é possível, diz Marx, quando o homem relaciona-se consigo mesmo “como com um ser universal, e por isso livre” (Marx, 2004a:83-84); em outras palavras, quando o indivíduo considera tanto a si mesmo como parte do gênero humano, como este gênero o de seres livres.

Já conhecemos pelo menos uma forma de freio a este tipo de liberdade, que é a relação do homem consigo como propriedade, quer de si como de outro – evidenciando que a influência da forma de propriedade na liberdade alcança até a relação mais íntima dos três grupos sugeridos acima. Mas o estudo específico, tanto das formas de liberdade como de sujeição em relação aos três grupos, exige o uso de alguns conceitos-chave: o ser

---

<sup>27</sup> Neste ponto o autor originalmente ressalta novamente a definição marxista de trabalho como atividade exclusivamente humana, da qual, como já dito anteriormente, não trataremos.

automediador (ser-por-si-mesmo), e principalmente, a alienação (*entfremdung*), estando ambos interligados.

Naturalmente, a definição de alienação em Marx é, por si só, tema de grandes e complexos estudos, como, por exemplo, o já diversas vezes citado ao longo deste trabalho, levado a cabo por István Mészáros (Mészáros, 1981). Este autor conduz uma análise sistemática e profunda do conceito, partindo de sua origem histórica até as conclusões de Marx, cujas conseqüências ele delinea em seus aspectos econômicos, políticos, ontológico-morais, e estéticos. Seria despropositado seguir agora o desenvolvimento desta grande e detalhada análise em todos os seus passos; ao invés disto, buscarei uma definição resumida da alienação a partir do texto original dos manuscritos, seguindo o raciocínio de Marx (que já é de uma capacidade de síntese impressionante). Para tal, podemos sem dúvida partir de uma única frase: “Todas estas conseqüências estão na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto do seu trabalho como //com// um objeto alheio //“fremd”//.” (Marx, 1983:150)<sup>28</sup>

Marx localiza a origem de todo o processo de alienação neste único ponto, que é o processo produtivo, muito de acordo com o que viria a elaborar, junto de Engels, poucos anos depois: “A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem.” (Marx e Engels, 2002:11)

Temos a atividade produtiva aqui, então, tanto como manifestação de vida quanto como de manutenção, reprodução da vida – o trabalho presente tanto no mundo da

---

<sup>28</sup> A versão de Ranieri é ligeiramente diferente: “Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como //com// um objeto estranho estão todas estas conseqüências.” (Marx, 2004a:81) Chamo atenção ao grifo, em ambos os casos alegadamente do autor, porém menor na versão de Ranieri. Aqui, a tradução literal de *entfremdung* faz mais sentido: não é tanto o fato do produto ser alheio que importa, e sim o fato dele ser estranho a seu produtor.

liberdade quanto no da necessidade. Isto fica evidente até no senso comum: quando perguntamos o quê alguém é, a resposta que esperamos é aquela que se baseia naquilo que esse indivíduo faz a maior parte do tempo (um professor, um operário, fazendeiro, etc.), quase sempre numa coincidência com o que faz para se manter, reproduzir; tendo em vista que esta reprodução se dá no sistema capitalista, a atividade será freqüentemente aquela que lhe retorna um salário ou renda qualquer.

É importante frisar isto: estamos falando da alienação presente. Embora Marx certamente não ambicionasse negar a existência dos processos alienantes antes do advento da produção capitalista, e Mészáros dedique parte de seu ensaio à análise da evolução das teorias da alienação pré-marxistas (e pré-capitalistas) (Mészáros, 1981), o foco destes autores é a forma específica da alienação no processo de produção capitalista, e a maneira como este mesmo tipo de alienação se espalha, “contaminando” praticamente todos os outros aspectos da vida em sociedade, por uma necessidade gerada a partir do desenvolvimento do sistema. E o cerne deste sistema é seu modo de produção alienado.

Marx analisa esta alienação, dentro da atividade produtiva, sob sucessivos aspectos. Inicialmente, examina a alienação do produtor com seus produtos. Parte para isto de sua crítica da economia política, e das conclusões da mesma, segundo as quais o trabalhador “é rebaixado à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência e à grandeza de sua produção” (Marx, 2004a:79).

Assim, o produto de seu trabalho, bem como os meios dele, aparecem como uma força exterior a ele, e ao final o trabalhador, ao invés de ser o senhor do objeto, torna-se servo dele – relação precisamente oposta à sugerida por Locke. Isto ocorre porque, como ele, a economia política “dá tudo à propriedade privada e nada ao trabalho”, e assim “oculta



a alienação na essência do trabalho por não considerar a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção” (Marx, 1983:152). Precisamente por isto o autor inglês podia considerar como dele a turfa que seu criado cortou: a relação do próprio criado com a turfa lhe era desconhecida, ou por ele deliberadamente ignorada.

Após, passa ao exame da alienação no ato da produção, isto é, a relação do trabalhador não só com o produto de seu trabalho, mas com o próprio trabalho. Este decorre de que o trabalho é externo ao trabalhador, e este não se afirma por aquele, mas pelo contrário, nega-se por ele. Assim sente-se junto a si fora do trabalho, e fora de si quando nele; e sua atividade, aquilo por meio do qual sua vida se manifesta, pertence a outro, é uma perda de tempo – perda de si (Marx, 2004a:83). Disto decorre que...

“[...] o homem (o trabalhador) se sente livremente ativo só ainda em suas funções animais, comer, beber e procriar, no máximo ainda moradia, ornamentos, etc., e em suas funções humanas só //se sente// ainda como animal. O que é animal se torna humano e o que é humano //se torna// animal.

Claro que comer, beber e procriar, etc., também são funções genuinamente humanas. Porém, são animais na abstração que as separa do círculo restante da atividade humana e as faz fins últimos e exclusivos. [...]

[...] a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. A auto-alienação [Selbstentfremdung], tal como acima a alienação da coisa.” (Marx, 1983:154)<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Há diferenças substanciais na versão de Ranieri, afora a tradução de *Selbstentfremdung* por “estranhamento-de-si”, nos trechos: “(...)O animal se torna humano, e o humano, animal. (...) Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são //funções// animais.” (Marx, 2004a:83)

Tendo em vista estes dois aspectos da alienação, da coisa e de si mesmo, Marx avalia a seguir o papel da relação do homem com a natureza, a partir da relação do homem consigo mesmo. Como vimos acima, o homem é um “ser genérico”; mais especificamente:

“O homem é um ser genérico //Gattungswesen//, não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como //com// o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como //com// um ser universal, //e// por isso livre.” (Marx, 2004a:83-4)

Não é, portanto, que o homem não seja um animal; ele o é, e como tal deve permanecer com a natureza num “processo contínuo para não morrer”. Mas diferencia-se por ser um animal cujo modo de vida – ser genérico – tende a uma universalidade que faça de toda a natureza seu “corpo inorgânico” (Marx, 2004a:84): i.e., o castor pode construir, o pássaro pode cantar, o leão pode caçar; mas só o homem pode realizar todas estas coisas. E aqui retomamos o conceito de “automediação”, visto acima, que pode expressar bem como, por meio de sua interação com a natureza, o homem faz a si mesmo constantemente, atuando no mundo da liberdade; sem chegar a supor que ele é somente o produto de seus próprios atos, e “não é outra coisa senão aquilo que ele se faz”, como disse Sartre (apud. Paris, 2004:355).

Mas ao estranhar o homem de si e de seus produtos, ou seja, do resultado de sua interação com a natureza e, desta forma, da própria natureza, o processo de alienação impede sua atuação como ser universal e, por conseguinte, separa-o de seu ser genérico,

aliena-o de sua existência enquanto humano. E por fim, estando alienado de seu gênero, o homem fica também alienado dos demais pertencentes a este, ou seja, o homem torna-se estranho ao próprio homem (Marx, 2004a:84-85): a espécie humana inteira aliena-se entre si e se atomiza, tornando-se a raça egoísta e individualista que os pensadores liberais vieram a diagnosticar em seu tempo.

O processo de trabalho moderno aliena, então, o trabalhador: dos objetos de seu trabalho, de si, de seu ser genérico e dos demais homens. Com isso, rebaixa a atividade livre a um meio da existência física, uma mera forma de satisfação das carências (Marx, 1983:158), praticamente extinguindo o trabalho – compreendido em sua forma capitalista, como atividade feita em troca de um salário – enquanto pertencente ao mundo da liberdade. Podemos avaliar isto retornando aos três grupos de objetos usados por Mészáros, dos quais o homem pode estar, ou não, livre; e veremos que, sob a influência do processo de alienação, sua independência estará comprometida em todos os três simultaneamente. Ele não está livre da carência natural, pois sua vida inteira é vivida em função desta; não está livre da influência de outros homens, pois depende deles para ter acesso aos mais mínimos requisitos para continuar sua existência, que a eles está sujeita; e por fim não está livre dos entraves ao exercício de seus poderes, pois se encontra alienado de si mesmo. Nas palavras do próprio Marx,

“Um ser se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua existência a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda criou a minha vida. (...) A criação é, portanto, uma representação (“Vorstellung”)

muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (“Durchsichselbstsein”) [automediador] da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as palpabilidades da vida prática.” (Marx, 2004a:113)

E tudo isto é consequência de um único fato: da própria atividade do trabalhador não lhe pertencer, ser propriedade de outro homem. E como já vimos acima, a propriedade privada é consequência, não causa, desta apropriação, que está em sua raiz, bem como, por conseguinte, na raiz do próprio sistema capitalista, sendo o divisor de águas para a “decomposição da sociedade nas duas classes dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade” (Marx, 2004a:79).

Podemos dizer, então, que o trabalho como atividade livre pertence tanto ao reino da liberdade como ao da necessidade, sendo a forma pela qual o modo de ser humano universal manifesta-se sobre a natureza (seu “corpo inorgânico”), mas também a forma pela qual ele realiza suas carências. Isto cobre, porém, apenas uma parcela do caráter do trabalho como necessidade, e precisamente aquela parcela que o homem e o animal têm em comum; cabe agora trabalhar mais cuidadosamente a distinção entre carência e necessidade, o caráter histórico de ambas, e a relação dialética entre os dois mundos dentro do trabalho.

### **3.1 Liberdade e Necessidade como Ciclo<sup>30</sup>**

---

<sup>30</sup> Utilizo o termo ciclo para expressar a relação de geração mútua entre liberdade e necessidade, como as concebem Mészáros (1981) e Kosik (1976). Para este último autor “a relação entre necessidade e liberdade é uma relação historicamente condicionada e historicamente variável” (Kosik, 1976:188)

Embora esta dissertação já tenha estabelecido logo em sua introdução a maneira como trata diferentemente de carência e necessidade, isto é, numa tentativa de aproximar-se do uso das categorias *Bedürfnis* e *Notwendigkeit* no marxismo, é necessário agora aprofundar esta distinção e as definições de ambas.

Para tanto, principiemos pelas palavras de Marx e Engels em “A Ideologia Alemã”:

“... todos os homens devem ter condição de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras coisas mais. O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades [Bedürfnisse], a produção da própria vida material,[...]”

O segundo ponto a examinar é que uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido com essa satisfação levam a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico.”<sup>31</sup> (Marx e Engels, 2002:21-2)

Isto quer dizer que, se por um lado a História caracteriza-se pela produção de novas carências, as primeiras carências não são historicamente produzidas, o que significa que as carências não são necessariamente históricas (embora tenham, evidentemente, uma existência histórica). No caso das necessidades, não se pode dizer o mesmo:

“Segundo Marx, toda necessidade é uma ‘necessidade histórica’, ou seja, uma ‘necessidade em desaparecimento’ (“eine verschwindende Notwendigkeit”). Esse conceito – da ‘Grundrisse’ – não só torna inteligível as múltiplas transformações e transições dos fenômenos sociais em termos de necessidade histórica, como também, ao mesmo tempo, deixa abertas as portas para o desenvolvimento futuro da sociedade humana.” (Mészáros, 1981:106)

---

<sup>31</sup> A edição consultada traduz tanto *Bedürfnis* quanto *Notwendigkeit* por necessidade, sem fazer qualquer tipo de distinção, diferente das edições consultadas dos “Manuscritos”. A dúvida acerca de qual necessidade estava em questão no trecho citado só pôde ser solucionada pela consulta ao texto em seu idioma original (Marx e Engels, 2007).

Para compreender o porquê desta diferença entre uma e outra categoria, vamos recorrer ao raciocínio de Lukács, conforme exposto por Tertulian:

“... a necessidade não deve ser compreendida como um sistema de relação com uma força de coerção trans-histórica determinada. É o que o filósofo chama, com uma expressão parcialmente tomada de empréstimo a Nicolai Hartmann (‘a necessidade se-então’).[...]

O caráter ‘necessário’ de um encadeamento de fenômenos está condicionado pela existência de uma premissa determinada: se esta premissa existe, então a instituição da sucessão necessária acontece.” (Tertulian, 1996:10)

Diferenças de tradução à parte, embora a análise acima diga respeito muito mais à necessidade do que à carência, ela servirá para expor as bases das distinções entre ambos. Naturalmente, a definição de necessidade como “se-então” encaixa-se claramente na categoria *Notwendigkeit*, evidenciando sua mencionada oposição à contingência; mas não somente nela: afinal, para viver “é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras coisas mais” – em outras palavras, se quero viver, então devo beber, comer, morar, etc.. Isto é, a carência também segue uma lógica do tipo “se-então”, mas seu “se” é sempre um só, o “viver” ou, mais especificamente, viver como ser humano, reproduzir-me como ser humano, sentir-me humano. Ao longo da vida todos podem almejar inúmeras coisas, e cada uma delas exigirá algo para ser alcançado, individual ou coletivamente, mas nenhuma destas poderá sequer ser tentada se não se pode, primeiro, viver. Assim, para tudo aquilo que a vida exige para se manter, reservemos a palavra carência; e chamemos todo o restante de coisas, as quais designamos normalmente “necessidades”, como tais: carência,

por exemplo, de “comida, diversão e arte”, e necessidade de superação da propriedade privada para se atingir o comunismo.

Esta definição mais cuidadosa serve a muitos propósitos, talvez o mais importante deles o de evitar a armadilha comum, que consiste em crer que o homem moderno, tal qual o primitivo, sofreria apenas das mais básicas carências. Nada mais falso: sendo o primeiro ato histórico precisamente a produção da primeira nova carência, a História mesma será também a constante produção de novas carências. Precisamente por isso não só “viver”, mas “reproduzir-se como ser humano, sentir-se humano”: o significado destas expressões, ou seja, as condições a serem preenchidas para que um determinado indivíduo possa sentir-se humano, variam com o local e o tempo, e tenderam a aumentar particularmente com o advento da modernidade.

Já as necessidades, por outro lado, por serem históricas, requerem primeiramente a existência do humano, ou seja, a satisfação das carências:

“O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural.” (Marx, 2004a:110-11)

Portanto, o homem carente não é livre para exercer seus poderes, criar sentido, ou para o que quer que seja, e quanto mais carente ele é, menos livre com relação a mais coisas ele será. Também a carência lhe poderá impedir de criar objetivos além de perpetuar a

própria existência ou dado aspecto dela e, portanto, de qualquer relação com o mundo da necessidade que não a da própria carência “tacaña”.

Uma perspectiva comum é de que a criação de carências é sinal de aprisionamento, uma determinação; ora, isto só será verdade se as mesmas carências não puderem ser satisfeitas. Do contrário elas colaboram para aumentar e criar sentido(s) humano(s), sua riqueza natural e sua universalidade como ser vivo genérico. De fato, tratar tanto “carência” quanto “necessidade” como determinantes de qualquer coisa já parece, em si, uma presunção arriscada. Tertulian também explicita a postura de Lukács quanto a isto: “Primeiramente, ele se recusa a identificar ‘determinação’ e ‘necessidade’; na esfera das determinações da realidade, suscetíveis de serem valorizadas pelo ato livre, não entra unicamente a necessidade, mas, também a possibilidade e o acaso.” (Tertulian, 1996:10)

Aqui a língua presta-se a inúmeras confusões, já que como oposição à contingência (como *Notwendigkeit*) a palavra “necessidade” assumiria precisamente o sentido de determinação. Isto só pode ser remediado tendo em vista a perspectiva de análise de Lukács, a do “ato livre” como realização da liberdade humana, segundo a qual “determinar” significa fazê-lo com relação à forma de execução deste ato, limitando o ato, e neste sentido devemos concordar com sua análise. P. ex., se dizemos que para se conseguir dinheiro é necessário trabalhar, estamos cometendo uma falácia lógica, já que existem inúmeras outras determinações afora o próprio ato individual “livre”<sup>32</sup> (o que Tertulian chama de “possibilidade” e “acaso”) que irão ditar o resultado da ação de trabalhar, além de inúmeras outras formas de se conseguir dinheiro que nada têm a ver com trabalho.

---

<sup>32</sup> Embora Lukács trate o trabalho como o ato livre por excelência, ele não está tratando do trabalho alienado; também vale acrescentar que a aceitação ou não desta elaboração – se o trabalho é ou não o ato livre por excelência – não foi resolvida por esta dissertação. Portanto, naturalmente vejo o uso destes termos com cautela.



Por outro lado, não identificar em absoluto “necessidade” e “determinação” seria um erro ainda mais grave. Isto vale para seu sentido lógico e seu sentido de carência, talvez especialmente neste último: o fato de possuir carências e necessidades, a maneira como estas se realizam, e o impacto que exercem na vida são parte essencial do que determina o ser humano, como indivíduo ou coletivamente. E o determinam precisamente como um ser cuja essência é a de um ser livre; de fato, livre também porque determinado.

Na verdade foi já em Aristóteles, cujas idéias a respeito busquei resumir no começo deste trabalho, que encontramos os elementos para delinear a maneira pela qual os mundos da necessidade e da liberdade engendram um ao outro. Ele dizia que não podemos deliberar sobre o que é totalmente determinado ou indeterminado – e, conseqüentemente, que o homem que não é determinado não é livre. Mészáros conduz raciocínio semelhante, mas levando a uma direção própria:

“Mais uma vez, a solução está em afirmar esta limitação como a fonte da liberdade humana. A atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural como a condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim idêntica à realização humana, isto é, à realização da liberdade humana. A realização, por necessidade lógica, implica limitações, pois só aquilo que é limitado de alguma forma pode ser realizado.” (Mészáros, 1981:149-150)

As palavras do autor podem assumir um sentido muito enganoso, aqui. Penso que Mészáros, longe de dizer que determinação e possibilidade, liberdade e necessidade sejam uma só coisa, e que, de forma semelhante ao pensamento liberal, liberdade é a liberdade para suprir suas carências, está apenas afirmando que, na ação produtiva, no trabalho,

ambos realizam-se mutuamente, e que há uma relação íntima entre ambos. Tanto que é ele mesmo quem, poucas páginas após, dirá que “as necessidades produzem poderes, tal como os poderes produzem necessidades”<sup>33</sup> (Mészáros, 1981:163), e nada resume melhor esta relação entre os dois mundos. Afinal, a liberdade liga-se a um poder correlato – ela nada é sem a possibilidade, e esta última por sua vez está intimamente ligada ao poder, a um ponto em que por vezes as formas diversas das palavras (“posso”, “possível”) chegam a confundir-se. E um ser humano é livre para pensar e agir apenas quando pode, efetivamente, fazê-lo – apenas outorgar-lhe esta capacidade em palavras sem que ele possua, de fato, o poder para tanto, constituirá apenas especulação, o que Zygmunt Baumann designa como o enorme abismo entre o indivíduo *de jure* e o indivíduo *de facto* (Baumann, 2001:48)<sup>34</sup>.

Isto vale em inúmeros sentidos, começando pelo da carência: como vimos acima, onde o homem é carente, nada pode; ele é escravo de suas carências, que onde existem o determinam. Por outro lado, o poder para satisfazê-las, quando existente, se transformado no de criar novas carências e necessidades, passa a ser também manifestação da liberdade. Já a necessidade lógica nasce, por sua vez, das relações entre querer e poder: o primeiro impõe condições, um “se” para cada “então”, cuja realização é necessária para que o segundo alcance efetividade. Mas é notável que, no que concerne às necessidades do homem, ele mesmo tem papel fundamental na determinação destas condições, pois o resultado das escolhas de hoje determinarão em parte tanto o querer quanto o poder de amanhã.

---

<sup>33</sup> Pelo contexto da frase, fica aparente que ele refere-se à necessidade lógica, *Notwendigkeit*, mas nem ele nem a edição fazem qualquer esclarecimento acerca disto. Possivelmente porque a máxima aplica-se aos dois tipos de necessidade.

<sup>34</sup> Embora o capítulo diga respeito à teoria marxista, seria despropositado cunhar Baumann como um. Ele consta aqui porque suas palavras cabem, e porque serão retomadas mais tarde.

Assim: a liberdade implica possibilidade, a possibilidade implica limitação, a limitação, necessidade, e a necessidade só o é porque pode ser aplacada – do contrário seria mera impossibilidade. O possível, a liberdade, nasce da limitação porque não há possibilidades na determinação absoluta, assim como a necessidade só existe a partir da possibilidade porque, na limitação, a determinação total é sempre inalcançável – não pode haver totalidade na escolha assim como não pode haver escolha na totalidade.

Esta breve incursão pela teoria marxista nos permite vislumbrar, então, que necessidade e liberdade estão num processo de geração mútua; que o mundo do trabalho é expressão da necessidade, mas pode ser expressão da liberdade quando exercido de maneira não-alienada; e que a liberdade só existe de forma efetiva se puder tornar-se um poder, e não apenas um teórico abrir de grilhões: quer da carência natural, quer dos demais homens, o ser humano não é livre porque deixado a sós consigo mesmo, mas só o é se pode efetivamente exercer seus próprios poderes.

O Direito moderno tem sido unânime em afirmar, como vimos anteriormente, bem ao gosto de John Locke, a igualdade entre os indivíduos “por natureza”, e a liberdade de cada um deles, bem como seu direito ao trabalho. Qual direito, qual igualdade, e até que ponto ambos são de fato protegidos pelo atual sistema é o que buscaremos avaliar a seguir.

## **4. TRABALHO: DIREITO E DEVER?**

Foi dito na introdução que esta dissertação lidaria principalmente com duas problemáticas centrais, sendo uma a dos direitos e deveres, que é seu título, e outra, de escopo muito maior, a da liberdade e da necessidade. Tão importante é esta última problemática que nossa análise do trabalho inserido dentro dela, ainda que possa ser considerada breve, já consumiu dois capítulos. Este esforço, porém, longe de infrutífero, será da maior utilidade se pudermos, conforme planejado, traçar uma ligação clara entre uma coisa e outra.

Vemo-nos então face a face com duas problemáticas, que convivem com uma ligação visível, porém pouco clara, entre si, dentro do mundo do trabalho; e que são, à primeira vista, manifestações um do outro em planos diferentes da atuação humana: liberdade e necessidade no plano “natural”, direito e dever, no “social”.<sup>35</sup> Esta dissertação seguirá, então, para agora tentar traçar esta ligação e, a partir disto, obter uma definição dos direitos e deveres que possa servir de ferramenta adequada à investigação deste caráter particular do trabalho.

### **4.1. Direitos e Deveres como Ações e Abstenções**

---

<sup>35</sup> A palavra “natural” não tem caráter de oposição ao que é “social” ou “humano”; o homem é parte específica da natureza (Marx, 2004a:84; Mézsáros, 1981:146). De fato, não só possuem a liberdade e a necessidade existência a nível social, como, não se tratando de uma liberdade e necessidade universais e sim em um ser humano presente, não podem possuí-la fora dele. A distinção de nomenclatura é justamente para ilustrar uma aparência de distinção enganosa entre “natural” e “social”.

Após analisar brevemente o caráter de geração mútua da relação da liberdade com a necessidade, passemos aos direitos e deveres, que deverão, de forma semelhante, ser definidos de maneira breve antes que se proceda à análise de suas relações com os mundos da liberdade e da necessidade.

Sobre esta segunda problemática de conceitos complementares, ficou notado anteriormente que o mesmo pertencia à parte específica da natureza, isto é, à sociedade humana, e de fato pertence; mas também é parte ainda mais específica, dizendo respeito ao Direito. Este, no entendimento de Miguel Reale,...

“[...] corresponde à exigência essencial e indeclinável de uma convivência ordenada, pois nenhuma sociedade poderia subsistir sem um mínimo de ordem, de direção e solidariedade. É a razão pela qual um grande jurista contemporâneo, Santi Romano, [...] concebeu-o antes como ‘realização de convivência ordenada’.”<sup>36</sup> (Reale, 1998:2)

Aproveito esta definição para repassar duas distinções fundamentais da Teoria do Direito. Primeiro, a evidente distinção entre o Direito e os direitos, em que o primeiro é precisamente a “realização da convivência ordenada” a que se refere Santi Romano, sendo os direitos muitos, tanto no sentido de serem muitos seus ramos e divisões (direitos constitucional, civil, administrativo, etc.; direitos público e privado; direitos objetivo e subjetivo...), quanto no de direitos subjetivos, possuídos por sujeitos de direito assim como

---

<sup>36</sup> Cabe notar que esta definição, mesmo dentro de uma obra intitulada “Lições Preliminares”, é também preliminar, vindo o autor a dedicar mais adiante um capítulo inteiro para chegar a uma definição mais precisa (e muito mais complexa). Para nós, porém, tal investigação seria demasiado custosa, e esta definição bastará.

os muitos deveres. Razão mesma pela qual, a seguir, é importante distinguir direito subjetivo de direito objetivo. Maria Helena Diniz nos diz que...

“O direito objetivo é o complexo de normas jurídicas que regem o comportamento humano, de modo obrigatório, prescrevendo uma sanção no caso de sua violação (jus est norma agendi).

O direito subjetivo, para Godofredo Telles Jr., é a permissão dada por meio de norma jurídica, para fazer ou não fazer alguma coisa, para ter ou não ter algo, ou, ainda, a autorização para exigir, por meio dos órgãos competentes do poder público ou por meio de processos legais, em caso de prejuízo causado por violação de norma, o cumprimento da norma infringida ou a reparação do mal sofrido.[...]

O direito subjetivo é subjetivo porque as permissões, com base na norma jurídica e em face dos demais membros da sociedade, são próprias das pessoas que as possuem, podendo ser ou não usadas por elas.” (Diniz, 2002:10-1)

Cabendo notar que esta divisão é mera convenção, não podendo o direito subjetivo ser concebido sem correspondência com o direito objetivo (Reale, 1998:260), já fica evidente que nossa análise irá ocupar-se muito mais do primeiro, uma vez que o direito ao trabalho é claramente um direito subjetivo (assim como o dever), que este deve dizer respeito ao direito de fazer algo. De fato, se há uma crítica a ser feita à definição de Telles, oferecida por Diniz, é que os direitos de ter ou não ter não passam de uma modalidade específica dos de fazer ou não fazer (no caso, fazer ou não fazer algo com a propriedade), e a autorização para exigir a realização destes direitos também não passa de um mero aspecto destes, visto que um direito só o é se efetivo – ao fim e ao cabo, são todos direitos de fazer

ou não fazer, simplesmente, e demais classificações não passam de especificações convenientes<sup>37</sup>.

Quanto aos direitos terem por requisito sua própria efetividade, cabe acrescentar que isto vale não só para eles, mas também para o próprio Direito como um todo:

“Direito, não destinado a converter-se em momento de vida, é mera aparência de Direito. Norma de direito que enuncia uma possibilidade de fazer ou de pretender algo, sem que jamais surja o momento de sua concretização na vida dos indivíduos e dos grupos como ação ou pretensão concretas, é uma contradição em termos.” (Reale, 1998:260)

Por isso, como diz Bobbio,

“... assim como não existe pai sem filho e vice-versa, também não existe direito sem obrigação e vice-versa. [...] Pode-se falar de direitos morais só no âmbito de um sistema normativo moral, onde haja obrigações cuja fonte não é a autoridade munida de força coativa, mas Deus, a própria consciência, a pressão social, a depender das várias teorias da moral.” (Bobbio, 2004:94)

Assim, em última instância, o elemento caracterizador da existência da ordem jurídica é precisamente aquele que garante sua efetividade, isto é, a coação, visto a

---

<sup>37</sup> Como no caso, diversas outras formas de classificar direitos subjetivos têm sido invocadas. A título de exemplo poder-se-ia, digamos, falar em “direitos de ser”, categoria onde residiriam os direitos de minorias ou dos incapazes – direito de ser criança, mulher, negro, homossexual, idoso, etc. Tal conceito seria, novamente, falso; embora exista no ordenamento (direito objetivo) com esta aparência, sua tradução em direitos subjetivos resulta em diversos direitos de proteção, no sentido de garantir que seus beneficiários não precisem abdicar de aspectos valiosos de sua vida (direitos de fazer) ou sejam obrigados a esforços maiores que os de seus pares (direitos de não fazer).

obrigação só poder ser entendida como tal enquanto o sujeito dela for, de fato, obrigado a tanto. E é característico dos sistemas jurídicos, ao contrário dos éticos, morais, religiosos e demais sistema social, predeterminar e organizar suas sanções de forma a garantir sua efetividade (Reale, 1998:74). Por isso mesmo, quando se fala em dever jurídico, fala-se nesse sentido de obrigação de fato, distinto do simples dever ético ou moral.

Claro, como a convivência ordenada geralmente se dá por meio da adoção de regras, majoritariamente restritivas, e estas são caracterizadas justamente por essa forma de sanção, por muitas vezes o Direito parece confundir-se com a lei, o que é falso. Reale nos lembra, aplicando a consagrada lição de que *ubi societas, ibi ius*, que mesmo as formas mais rudimentares de vida social já implicam um esboço de ordem jurídica (Reale, 1998:2). Por isto faz parte do Direito todo tipo de norma que efetivamente gere condutas que permitam a convivência – tomando alguns exemplos modernos e “rudimentares”, até mesmo um acordo acerca do funcionamento de uma fila de banco, do comportamento dos espectadores em um teatro, ou dos participantes de uma festa – podendo ser uma conduta por ação, ou por abstenção de agir, não ficando os direitos ou os deveres restritos ao âmbito da lei.

Assim, quando uma conduta, quer seja da parte de um indivíduo ou de um grupo, é normativamente aceita (permitida), podemos dizer que isto constitui um direito subjetivo, porque já aplicado ao sujeito; e, quando exigida, um dever igualmente subjetivo (obrigação). Eis que os espectadores do cinema têm o direito de ingerir alimentos (ação), e o dever de não fazer barulho (abstenção), assim como os participantes da festa têm o direito de não dançar (abstenção) e a obrigação de, digamos, auxiliar na limpeza (ação); caso não respeitem os direitos dos demais ou não cumpram com seus deveres, sofrem uma sanção respectiva – por exemplo, recebem uma advertência ou são expulsos. Mas tais exemplos só se caracterizam como de Direito quando tais sanções são previstas e organizadas



antecipadamente (ainda que, por tratar-se de uma manifestação “rudimentar”, sua antecipação e organização seja pequena, quase tácita); caso contrário não há norma e, sem esta, não há sentido em se falar em Direito<sup>38</sup>: se os espectadores do teatro subitamente resolvem expulsar um de seus pares por falar alto, sem que antes tivesse ficado claramente estabelecida a proibição desta conduta, o que se tem é uma sanção social genérica, não propriamente jurídica<sup>39</sup>.

## **4.2 Liberdade e Necessidade, Direitos e Deveres**

Aproxima-se o ponto onde poderemos verificar se a correspondência direito-liberdade e dever-necessidade é, de fato, pertinente.

Afinal, qualquer imperativo (dever) advindo do convívio social, seja ele jurídico ou não, parte do princípio de que o sujeito optou por sua inserção naquele grupo, das formas de construção do poder que ele assume ou, ao menos, que ele voluntariamente submeteu-se ao mesmo – seguindo a visão de Locke e de muitos outros, assume um poder político e, conseqüentemente, jurídico, construído a partir do consenso e da voluntária submissão à autoridade (II, 87 e ss.). Estaria, portanto, por meio desta submissão, a exercer sua liberdade, e caso julgasse não valer à pena submeter-se a determinado sistema poderia muito bem simplesmente não fazê-lo, mantendo-se no “estado de natureza” ou mesmo

---

<sup>38</sup> Sobre o aspecto normativo do Direito e sua relação com os demais aspectos, ver Reale, 1998:64.

<sup>39</sup> Aos que criticarem o uso destes exemplos como não pertencentes à esfera jurídica, que estaria vinculada à atuação do Estado, creio já ter demonstrado que, segundo a definição oferecida aqui, tal vinculação não é essencial. Ainda assim não custa lembrar que mesmo estes pequenos acordos do cotidiano estão, em nosso regime constitucional, protegidos pela tutela do Estado como parte das liberdades individuais.

escolhendo filiar-se a outro governo. Traduzindo nos termos do exemplo acima, acaso não estivesse disposto a abster-se de falar para poder ver a peça, o indivíduo poderia simplesmente não ir ao teatro; mas, ao decidir freqüentá-lo, e ao abster-se de falar, submetendo-se às normas prescritas no local (ao seu “governo”) e, principalmente, gozando dos privilégios oferecidos pelo grupo<sup>40</sup>, está realizando sua liberdade humana.

Sob esta ótica, o exercício do dever torna-se, pelo contrário, uma manifestação maior da liberdade – mas tal ótica é, conforme analisado anteriormente, enganosa. Ela assume um homem não-histórico e o pressupõe sempre amplamente capaz de exercer e fazer valer sua liberdade, o que vimos estar longe da realidade para todos aqueles que devem não apenas a manutenção de suas vidas, mas a própria criação de suas vidas a outros (v. Marx, 2004a:113, e acima). Por outro lado, como já vimos, a criação de carências é o primeiro ato histórico, sendo também uma expressão da ligação entre os dois mundos, e a escolha gera sempre necessidades. Neste sentido, pode haver liberdade simultânea ao dever, mas não no dever. Retornaremos a isto em breve.

Torna-se importante, antes, explicitar a posição dos deveres no mundo da necessidade. Deveres não são carências: não são imposições essenciais à reprodução do ser humano enquanto tal. Mas mais que isto, não estamos tratando aqui do trabalho como dever moral ou ético (embora esta seja uma ótica perfeitamente válida, da qual trataremos mais ao final da dissertação), e sim do dever jurídico, isto é, a obrigação que é o contraponto de um direito, garantida por uma sanção prevista em norma. Como tal ele é um determinante do

---

<sup>40</sup> “E a esse respeito direi que todo homem que tem posses ou goza de qualquer parte do domínio de um governo dá, por esse meio, consentimento tácito e está daí em diante obrigado à obediências às leis desse governo, enquanto assim goza, como qualquer outro que sob ele esteja” (Locke, II, 119). Logo retornaremos a esta relação entre o direito e o gozo.

indivíduo – embora não possa nunca determiná-lo totalmente, ele reduz drasticamente suas opções, coagindo-o a um determinado curso de ação.

Sob esse critério, podemos ver como o trabalho, apesar de fazer parte do mundo da necessidade, freqüentemente não é considerado como dever jurídico, pelo simples fato de que nenhuma norma obrigaria sua realização – o que não é verdade. E, de fato, muitos tomam o trabalho somente como direito, mesmo residindo no Brasil, esquecendo-se de “uma norma legal draconiana, injusta e parcial”, nas palavras do juiz criminal Moacir Danilo Rodrigues (apud Jorge, 2007) como a arcaica lei da vadiagem, e sua lei-irmã, a da mendicância, dispositivos legais que remetem aos tempos de John Locke:

“Art. 59 - Entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover a própria subsistência mediante ocupação ilícita:

Pena - prisão simples, de 15 (quinze) dias a 3 (três) meses.

Parágrafo único - A aquisição superveniente de renda, que assegure ao condenado meios bastantes de subsistência, extingue a pena.

Art. 60. Mendigar, por ociosidade ou cupidez:

Pena – prisão simples, de quinze dias a três meses.

Parágrafo único. Aumenta-se a pena de um sexto a um terço, se a contravenção é praticada:

- a) de modo vexatório, ameaçador ou fraudulento.
- b) mediante simulação de moléstia ou deformidade;
- c) em companhia de alienado ou de menor de dezoito anos.” (Brasil, 2007)

Isto é, não possuir um trabalho assalariado ou qualquer outra fonte de renda, sendo capaz para tanto (o que quer que isto queira dizer) é, em nosso país, proibido, estando o

cidadão obrigado por lei a ganhar dinheiro, no caso de não ter riqueza própria; e mesmo que não possa fazê-lo, também não terá nem ao menos a chance de pedir por ele em público, o que é, igualmente, proibido.

Muito embora pareça “evidente que a simples pretensão de punir aqueles que a sociedade já condenou à exclusão social, à fome e ao desespero revela uma crueldade talvez insuperável em nosso ordenamento jurídico” (Rolim apud. Jorge, 2007), tal lei permanece em vigor no país e, apesar dos esforços de alguns intérpretes da lei, capazes de enxergar seu absurdo, continua muitas vezes a ser aplicada, tornando também contraventores os desempregados, pedintes e miseráveis. Embora as razões para esta crueldade possam ser diretamente traçadas a partir da ética pela qual o trabalho dignifica o homem, tão cara a Weber pelo papel que teve para o progresso do sistema capitalista<sup>41</sup>, tal análise oferece uma perspectiva do trabalho como *dever moral*, pouco dizendo do caminho que o levou de mero preceito ético-religioso a uma norma de direito acompanhada de sanção.

Por que, afinal, a sociedade atual teria interesse em reprovar um cidadão simplesmente por sua ociosidade ou atividade mendicante, quando no passado estes últimos foram sempre aceitos<sup>42</sup> e os primeiros até admirados? Mais especificamente, por que fazê-lo desta forma? Dizer que o trabalho é um dever moral não é explicação o suficiente para a punição de um homem “não-trabalhador”, em primeiro lugar porque ele é considerado como tal apenas por não possuir um trabalho assalariado, ou seja, na forma alienada; e segundo porque, se ele possui mesmo o direito ao trabalho, então tal direito devia ser

---

<sup>41</sup> Para mais sobre isto, naturalmente, ver Weber, 2003.

<sup>42</sup> Já em Homero, como em outros clássicos, podemos ver como a mendicância, embora motivo de vergonha, era tolerada, e o homem justo devia tratar bem aos estrangeiros e mendigos, dando-lhes hospedagem e esmolas. “Leva isto tudo para o hóspede, caro, e lhe diz que pode/ os pretendentes, depois, procurar, para esmola pedir-lhes,/ pois a vergonha é ruim companheira de quem necessita.” (Odisséia, XVII, 346-8. Ver também o canto VI e o restante do XVII.)

assegurado a ele por outros, e não cobrado como se dever fosse. Ainda assim, às massas de desempregados é dito que seu desemprego é precisamente culpa sua e de mais ninguém: “ser um indivíduo *de jure* significa não ter ninguém a quem culpar pela própria miséria, significa não procurar as causas das próprias derrotas senão na própria indolência e preguiça, e não procurar outro remédio senão tentar com mais e mais determinação.” (Baumann, 2001:48)

Assim é que não só eles, mas o próprio senso comum vem a julgar como imoral e passível de punição o “ócio”, a “vadiagem” e a mendicância, que acabam tendo de conviver não só com a própria pobreza, mas com o desprezo e até o ódio de seus semelhantes<sup>43</sup>.

Mas é possível que seja mesmo ao trabalho que esta lei obrigue? Ou ainda, é possível que algo seja, juridicamente falando, direito e dever ao mesmo tempo? E se não for, ao que, então, nossa jurisdição obriga?

### **4.3 Da Possibilidade de Coexistência Simultânea de Direitos e Deveres**

Dizer que o trabalho é um dever pode mesmo parecer neste momento a enunciação do óbvio: até as investigações que percorremos vieram a confirmar que os deveres pertencem ao mundo da necessidade como os direitos, ao da liberdade, e se o trabalho faz parte de ambos os mundos, é apenas natural que seja tanto um direito quanto um dever. Como se não bastasse, temos a evidência de uma lei que torna o ócio contravenção penal,

---

<sup>43</sup> O que não raro leva à violência institucionalizada: “Medalhinhas para o Presidente/ Condecorações aos veteranos/ Reivindicações para os bancários/ Congratulações para os banqueiros/ Porrada!! Pros caras que não fazem nada” (Antunes e Brito, 1994)

literalmente obrigando o cidadão a trabalhar, o que configura o trabalho como dever não apenas moral, ético ou religioso, mas expressamente jurídico. Nossa única evidência em contrário é a conclusão, também derivada da análise anterior, de que, estando os direitos no mundo da liberdade, e os deveres, no da necessidade, e sendo um o complemento do outro, não podem confundir-se – embora no senso comum, e mesmo em boa parte do pensamento filosófico e, especificamente, jurídico, freqüentemente o façam. Vide a concepção comumente aceita de que, segundo o art. 14 de nossa Constituição Federal (Brasil, 1988), o voto seria, ao mesmo tempo, tanto um direito quanto um dever.

Neste ponto é preciso retomar um ponto que foi propositadamente deixado de lado até aqui, que é a relação entre a fruição e a liberdade (e, conseqüentemente, os direitos). Creio que uma frase comumente repetida pode evidenciar o que me leva a isto: “tempo livre é tempo de fruição”. Aqui vemos uma ligação da idéia de liberdade, não tanto com a capacidade de optar, autodeterminar-se, mas com a de fruir de maneira mais ampla; não que uma exclua a outra, ou ainda que o ato de optar não seja, em si, uma fruição – justamente, é fruir das próprias faculdades deliberativas – mas sim que é preciso compreender que, justamente por estar o mundo da liberdade no limiar entre a determinação e a indeterminação absolutas, ele deve ligar-se à fruição. Pois tudo que não tem um fim em si mesmo é potencialmente parte do mundo da necessidade, pelo simples fato de ser necessário a um outro fim, enquanto que a fruição de uma determinada coisa já é um bem, e um fim em si mesmo, como é o caso da fruição da capacidade de deliberar: embora seja condição necessária a muitas outras coisas, ela é manifestação da liberdade por ser um bem em si mesmo. Não é de se admirar, portanto, que a confirmação de nossa distinção entre direito e dever, visto a relação de ambos com a fruição, o desejo, o gozo, etc., possa vir de um psicanalista:

“Esclarecerei com uma palavra a relação do direito com o gozo. O usufruto – é uma noção de direito, não é? – reúne numa palavra o que já evoquei em meu seminário sobre a ética, isto é, a diferença que há entre o útil e o gozo. [...] O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los. [...] É nisso mesmo que está a essência do direito – repartir, distribuir, retribuir, o que diz respeito ao gozo.

O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada.

Aí eu aponto a reserva que implica o campo do direito-ao-gozo. **O direito não é o dever.** Nada força ninguém a gozar, senão o superego.(...)” (Lacan, 1985:11)

Sem deixar de notar que Lacan fala aqui do gozo absoluto (assunto no qual não cabe em absoluto aprofundarmo-nos), e que nenhuma das categorias aqui utilizadas (especialmente as diversas formas de fruição) é, como este, apenas uma instância negativa, veremos que a despeito disto suas afirmações clarificam o alcance do dever, jurídico ou não. A liberdade e a necessidade também são distintos e, no entanto, convivem no trabalho. Isto se dá não só pela natureza ampla e dialética de ambos, que coexistem em quase todos os aspectos da vida humana, mas também porque o próprio trabalho, aliás todo ato humano, não pode ser visto como unitário e indivisível. Assim podemos também concluir sem medo que aqueles que dizem ser o voto simultaneamente direito e dever ou confundem-se, ou em verdade querem dizer ser parte do ato de votar uma coisa, e parte, outra: no caso, o ato do voto é, em si, um dever, visto ser obrigado por lei; mas a opção feita neste ato, isto é, a escolha de uma das opções do pleito, até mesmo a anulação do voto, um direito, não só por não ser prescrita por nenhuma lei, mas por ser assegurada por elas.

Fica claro que direitos e deveres têm objetos distintos, sendo que o gozo, e até certo ponto muitas das formas de fruição, porém, não podem nunca ser objeto de um dever<sup>44</sup>; e pode-se obrigar alguém a qualquer coisa, mas não a gostar – pode-se convencê-lo, seduzi-lo, etc., mas não forçá-lo. É assim que mesmo nos deveres pode subsistir o mundo da liberdade, e que pode haver tanta confusão ao misturar direitos e deveres no mesmo objeto. O fazer ou não-fazer do dever, porém, é objeto distinto, por exemplo, do gozo que pode haver neles. E mesmo que haja fruição de qualquer forma no trabalho, seja por meio do que Lukács chamou “externação” (Tertulian, 1996:12), pelo sentimento de integração social ou o que quer que seja, esta fruição, aos olhos do Direito, não se confunde com o ato de trabalhar. E havendo obrigação ao ato de trabalhar, basta isto para configurá-lo como dever e não direito.

Vemos que a contradição aparente do trabalho como liberdade e necessidade já mostrou ser apenas aparente. Já a do trabalho como direito-dever – esta sim é ainda contraditória, e a parte crucial da pseudoconcreticidade que, desde a introdução, temos buscado destrinchar, para poder dizer, afinal, o que é o trabalho: direito ou dever? Ou, em sendo ambos, qual parte é cada um?

#### **4.4 - Invalidação da Idéia de Trabalho como Dever sob as Relações Capitalistas de Produção**

---

<sup>44</sup> Se podem ser parte do mundo da necessidade, porém, é questão mais abrangente, que não cabe aqui tentar resolver.



É em Marx, novamente, que daremos outro grande passo neste sentido, por meio de sua “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, quando da análise do parágrafo 261 dos “Princípios da Filosofia do Direito” deste último:

“O parágrafo precedente nos ensina que a liberdade concreta consiste na identidade (normativa, dúplice //sein sollende, zwieschlächtige//) do sistema de interesses particulares (da família e da sociedade civil) com o sistema do interesse geral (do Estado).[...]

Hegel estabelece, aqui, uma antinomia sem solução. De um lado, necessidade externa; de outro, fim imanente. A unidade do fim último geral do Estado e dos interesses particulares dos indivíduos deve consistir em que seus deveres para com o Estado e seus direitos em relação a ele sejam idênticos.[...]

O que serve de mediação para a relação entre o Estado, a família e a sociedade civil são as ‘circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação’. A razão do Estado nada tem a ver, portanto, com a divisão da matéria do Estado em família e sociedade civil. O Estado provém delas de um modo inconsciente e arbitrário. Família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado.” (Marx, 2005:27-8-9)

Ora, como acabamos de ver, direitos e deveres não podem conviver simultaneamente num único objeto; da mesma forma, a unidade do fim último do Estado com os interesses particulares não pode existir integralmente: é uma relação dialética em que haverá momentos de correspondência e divergência. Quando tal correspondência ocorre (ou parece ocorrer), ela significa apenas que uma das partes impôs-se sobre a outra – e que o fim do Estado suplantou os interesses particulares, ou o contrário. Note-se que os interesses particulares não podem, como um todo, suplantarem o fim do Estado, justamente porque são muitos e divergentes entre si. Mas um único interesse ou grupo de interesses

pode perfeitamente bem suplantar o fim do Estado, usando-o de acordo com seus propósitos (o que constantemente ocorre), e gerando o cenário recorrente onde um particular dita as finalidades do Estado, que por sua vez as impõe a todos os demais interesses particulares. Fazer crer que este par possa como que se unir num matrimônio transcendental não é nada além de mascarar estes processos sob um véu mágico, que simultaneamente desfaz as cadeias de causalidade históricas e confere falsa autonomia ao que deveria ser o Estado. O raciocínio não precisa restringir-se a esta aplicação, e sofismas semelhantes podem ser usados para propósitos igualmente similares.

Façamos novo *détour*: para melhor compreender o dever ao trabalho, compreendamos o direito ao trabalho. Vejamos no que ele realmente consiste, situando melhor os direitos no mundo da liberdade, como já fizemos com os deveres.

Não faz sentido a esta altura iniciar uma investigação da Consolidação das Leis Trabalhistas. Embora seja em seus artigos que encontremos as normas que diretamente garantem os direitos dos trabalhadores, sabemos que elas só valem enquanto garantidoras dos princípios expostos pelas leis hierarquicamente superiores – justamente com as quais iniciamos nossa indagação. Retornemos a elas, a começar pelo art. 5º de nossa Constituição.

“**Art. 5º** Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

XIII – é livre o exercício de qualquer trabalho, ofício ou profissão, atendidas as qualificações profissionais que a lei estabelecer.” (Brasil, 2005)

Já muito foi dito das numerosas garantias que este artigo teoricamente proporciona, e da incapacidade de torná-las efetivas, bem como de sua relação direta com os princípios liberais, sobre cuja origem já dissertei brevemente no segundo capítulo. Mas o que nos interessa aqui é a ligação entre estes direitos, enunciados no caput e chamados, com razão, “fundamentais”, e o mundo da liberdade, já que todos os direitos restantes do artigo, incluído aí o direito ao trabalho, são subsidiários destes – isto é, somente as formas pelas quais os direitos do caput, à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, realizam-se. O direito ao trabalho não é, portanto, fim em si mesmo; o que pode ser dito de muitos outros, e nos permite ver que a posição de muitos direitos no mundo da liberdade será a de procurar garantir que carências sejam adequadamente supridas, abrindo espaço para o desenvolvimento livre dos indivíduos. Nada mais adequado do que o uso que faço da palavra “carências”, visto que os direitos fundamentais são precisamente aqueles tidos como absolutamente necessários à reprodução do homem enquanto homem.

A “Declaração Universal dos Direitos do Homem” não só segue no mesmo sentido, como nos dá pista do que significa suprir carências se prestarmos a devida atenção ao trecho: “Quem trabalha tem direito a **uma remuneração eqüitativa e satisfatória**, que lhe permita e à sua família uma existência conforme com a dignidade humana, e completada, se possível, por todos os outros meios de proteção social.” (ONU, 2006)

“O conceito de direito ao trabalho (remunerado) surge no campo político no mesmo momento em que Estados Unidos e França, as primeiras democracias modernas, faziam do direito de propriedade a pedra angular de sua constituição. Os dois direitos eram face e contraface do processo

de afirmação do capitalismo emergente, que privatizou os instrumentos de trabalho e separou os trabalhadores dos meios de produção.[...]

[...] já os contemporâneos dos primórdios do capitalismo – e, sobretudo, da democracia moderna – tiveram a clara percepção de que, na ausência de mecanismos para assegurar alguma forma de renda aos não-proprietários, havia uma contradição evidente entre direito de cidadania na democracia representativa e direito à propriedade privada dos meios de produção.” (Assis, 2002:27)

Como podemos ver, dentro do capitalismo, sem renda o ser humano não só tem que enfrentar todas as carências naturais, como também perde o acesso à cidadania – não só à propriedade, à igualdade e à liberdade, mas também à segurança e até à vida. Pois no sistema capitalista o que permite a satisfação das carências, a reprodução do homem enquanto homem, e a única coisa que o permite, é a remuneração – o dinheiro.

“O homem se torna cada vez mais pobre enquanto homem, carece cada vez mais de dinheiro para se apoderar do ser hostil, e o poder de seu dinheiro cai precisamente na relação inversa da massa de produção, ou seja, cresce sua penúria //Bedürftigkeit// à medida que aumenta o poder do dinheiro. – A carência de dinheiro é, por isso, a verdadeira carência produzida pela economia nacional [política] e a única carência que ela produz.” (Marx, 2004a:139)

Não é que todas as carências diversas tenham desaparecido, e sim que o dinheiro é o poder de realizar todas elas, poder que deriva de sua permutabilidade universal, cuja base é justamente a transformação de todas as relações do homem, com a natureza, com os outros e consigo mesmo, em relações de propriedade.

“A secularização do conceito religioso de alienação realizou-se nas afirmações concretas relacionadas com a ‘vendabilidade’. Em primeiro lugar, essa secularização progrediu dentro da concha religiosa. Nada pode deter essa tendência de transformar tudo em objeto vendável, por mais ‘sagrado’ que tivesse sido considerado em certa fase, em sua ‘inalienabilidade’ sancionada por um mandamento supostamente divino. (...) Até mesmo a doutrina da ‘queda do homem’ teve de ser questionada – como foi por Lutero, por exemplo – em nome da ‘liberdade’ do homem. Essa defesa da ‘liberdade’, porém, revelou-se na realidade nada mais do que a glorificação religiosa do princípio secular da ‘vendabilidade universal’.” (Mészáros, 1981:34-5)

Voltemos então ao direito ao trabalho: o que exatamente ele busca garantir? Não é uma relação criadora do homem com a natureza, não é uma atividade gratificante (fruição), não é a “externação” de Lukács: é a renda. Por isso ele é uma garantia ao trabalho **remunerado** – de fato, é muito fácil a qualquer um conseguir trabalho não-remunerado, e para isso nenhuma norma é necessária.

E o dever? Uma análise mais aguda da lei da vadiagem nos mostrará que ela em verdade não versa, em absoluto, sobre um dever ao trabalho; não há obrigação de trabalhar. Ou melhor, só o há para aqueles que não possuem renda que lhes assegure meios para a subsistência. Não há dever ao trabalho, há somente o dever à renda, ao lucro. E é aqui que os direitos e deveres se confundem, pois parece haver tanto o direito quanto o dever a eles – e de fato parece tanto dos interesses particulares quanto do Estado que todos possuam renda; aos primeiros, para poder satisfazer suas carências (e necessidades), ao segundo, para a manutenção do bem-estar geral da economia nacional e da comunidade como um todo. Mas nós mesmos já vimos que Marx derruba essa idéia<sup>45</sup>, e que a geração de lucro,

---

<sup>45</sup> Importante lembrar que ele só o faz após longa análise da economia política, que naturalmente não é de nosso interesse refazer.

assim como a permutabilidade universal, pouco interessam ao trabalhador destituído de meios de produção, e na economia capitalista sua miséria “põe-se em relação inversa à potência e à grandeza de sua produção”.

É que em realidade o direito dos trabalhadores, bem como seu interesse, aliás como também o dos proprietários, não é o dinheiro em si, e sim o que ele pode proporcionar. A diferença crucial entre as duas classes, porém, é que para a primeira a permutabilidade universal, a alienação, o modo de produção capitalista, enfim, a propriedade privada, é uma imensa desvantagem. Sob sua égide, o trabalhador torna-se...

“tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em riqueza e extensão. [...] Com a valorização do mundo das coisas //Sachenwelt// aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens //Menschwelt//.[...]

Quanto mais, portanto, o trabalhador se apropria do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos meios de vida segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um meio de vida do seu trabalho; segundo, que //o mundo exterior sensível// cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador.

Segundo este duplo sentido, o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto.” (Marx, 2004a:81)

Em outras palavras, a coincidência de interesses das classes não existe, nem tampouco a dos interesses individuais com o fim do Estado. Pelo contrário, este impõe a existência da propriedade privada como fim em si mesmo, servindo, portanto ao interesse particular de uma classe em detrimento da outra. Fazer crer que os interesses das classes e do Estado são os mesmos, fazer do trabalho tanto direito quanto dever jurídico, é conferir

falsa autonomia não só ao próprio Estado, mas à instituição que ele declaradamente busca proteger – a propriedade privada<sup>46</sup>. E como já vimos, esta última não é fundamento do trabalho alienado, mas consequência do mesmo (Marx, 2004a:87). Assim, a autonomia de uma é autonomia de outro; o dever para com a propriedade privada torna-se, para uns, fruição da mesma, para outros, o dever ao trabalho alienado.

Esta dissertação pôde, finalmente, desfazer o paradoxo e chegar a uma conclusão: no atual ordenamento, há um direito teoricamente garantido (mas não efetivamente assegurado) ao trabalho remunerado, como meio de garantir a reprodução da classe não-proprietária; e um dever de possuir renda para o sustento próprio. Mas não há nenhum dever ao trabalho: nenhuma lei ou norma o obriga – basta ter renda.

## **4.5 Trabalho e Dinheiro**

Até aqui limitamo-nos a analisar a existência do trabalho como dever apenas do ponto de vista do direito positivo, terminando por negá-la em absoluto. A lei é, porém, apenas uma das fontes de Direito, ao lado dos princípios, da moral, dos costumes e da jurisprudência, e nossa investigação não deve deter-se nela. Por outro lado, em parte, ao longo de nosso *détour* já demos conta de algumas destas outras fontes.

Ora, analisar o artigo 5º da Constituição significou precisamente analisar os princípios que regem o sistema normativo no que tange aos direitos fundamentais, por ele

---

<sup>46</sup> Autonomia esta reafirmada pelos economistas. Por isto: “A economia nacional [política] parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo.” (Marx 2004a:79)

elencados; e entre estes está o direito à propriedade, sendo o direito ao trabalho, como já vimos, apenas um substituto a ele, quando muito um meio para realizá-lo. E embora em seu artigo 1º, inciso IV, ela alegue como fundamento os valores sociais do trabalho, bem como, mais adiante (art. 5º, XXIII), a função social da propriedade, princípios que são reforçados diversas vezes ao longo do corpo da Carta Magna – o que sem dúvida caracteriza um enorme avanço em relação a outras versões dela – nem uma coisa nem outra desfazem totalmente a prevalência da propriedade privada e, portanto, do trabalho alienado. Na prática, o que mais freqüentemente se vê como consequência disto é justamente a medida tanto do valor do trabalho quanto da função social da propriedade pelo lucro que geram.

Estes princípios não fazem mais que seguir a direção da moral e dos costumes: neles também o dever ao trabalho confunde-se com o dever para com a propriedade privada. Embora se reprove aquele que não se esforça para conseguir um trabalho assalariado, e até mesmo aquele que se esforça sem sucesso, reprova-se muito mais quem, sem sustento próprio, ainda assim recusa-se a aceitar a jaula do trabalho alienado, dê-se essa recusa como for – na melhor das hipóteses, portadores da alcunha de “irresponsáveis”, “ingênuos” ou “idealistas; na pior, vistos como vagabundos imprestáveis que não só não merecem a segurança do estatuto jurídico, como são seus inimigos declarados e devem ser tratados como tal<sup>47</sup>. Sem uma saída visível, não é de surpreender, portanto, ser hábito entre aqueles que querem se ver livres do fardo do trabalho alienado a freqüência às loterias – gerando mais alimento para a máquina do Estado e sua defesa à propriedade privada – ou aos pontos de jogo do bicho – que por sinal, também é contravenção.

Como bem observa o juiz Rodrigues:

---

<sup>47</sup> Novamente: “Porrada!/ Pros caras que não fazem nada”.



“[...] na escala de valores utilizada para valorar as pessoas, quem toma um trago de cana, num bolicho da Volunta, às 22 horas e não tem documento, nem um cartão de crédito, é vadio. Quem se encharca de uísque escocês numa boate da Zona Sul e ao sair, na madrugada, dirige (?) um belo carro, com a carteira recheada de "cheques especiais", é um burguês. Este, se é pego ao cometer uma infração de trânsito, constatada a embriaguez, paga a fiança e se livra solto. Aquele, se não tem emprego é preso por vadiagem. Não tem fiança (e mesmo que houvesse, não teria dinheiro para pagá-la) e fica preso.” (apud. Jorge, 2007)

Mais do que uma observação pontual sobre o absurdo da contravenção da vadiagem, a sentença de Rodrigues é uma percepção geral do tratamento distinto que não apenas a justiça, mas a sociedade como um todo, dá aos indivíduos, de acordo com sua situação como proprietário ou sem propriedade – situação imediatamente evidenciada pelo dinheiro.

“O dinheiro, na medida em que possui o atributo de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o objeto enquanto possessão eminente. A universalidade de seu atributo é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente.[...]

O que é para mim pelo dinheiro, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força.” (Marx, 2004a:157-9)

Tal tratamento diferenciado não é, pois, mais que reflexo da realidade efetiva, na qual o dinheiro torna-se um poder de fato por meio da permutabilidade universal. E o dinheiro, o capital, por sua vez não é nada mais que “uma certa quantidade de trabalho armazenado e posto de reserva”. (Adam Smith, apud. Marx, 2004a:40) É a alienação, o

estranhamento do trabalho (*Entfremdung*) que gera a propriedade privada e dá poder ao dinheiro.

Não por acaso Marx diz que este último tem o poder de “obrigar os contraditórios a se beijarem” (Marx, 2004a:161). Ele torna o vadio e rico um modelo de trabalhador a ser invejado e seguido, e o trabalhador, vadio; faz da defesa dos direitos humanos a defesa do mundo das coisas; transforma o dever ao trabalho no dever para com o capital – para com ele mesmo, dinheiro.

Nada disso quer dizer, porém, que não haja nenhum dever ao trabalho. Pelo contrário, é mesmo sua existência como dever ético e moral que sustenta a ilusão do dever jurídico para com o dinheiro; mas enquanto este último pode ser negado, a primeira deve ser não só afirmada, mas posta em evidência: sem trabalho como mediação, seja de primeira ou de segunda ordem, não só todo o sistema capitalista, como a própria reprodução do ser humano é impossível. Quem não se socializa para este dever, como sinaliza Gramsci, passa a se considerar como “mamífero de luxo” – mas não um dever ao trabalho em sua versão alienada, como trabalho assalariado, e sim como tomada de ação no sentido da manutenção e melhora da vida comum, partindo de cada um de acordo com suas possibilidades, e a cada um de acordo com suas necessidades. O próprio conceito de capital, conforme enunciado não por Marx ou por qualquer marxista, mas pelo próprio pai da economia política, faz de qualquer idéia da superação da centralidade do trabalho dentro do sistema capitalista nada mais que uma piada insossa; e a própria inserção do trabalho no mundo da liberdade e da necessidade, conforme vista ao longo desta dissertação, não deixa dúvidas de que ele é essencial ao homem e à sociedade, sendo assim interesse e obrigação de todos. É sua forma alienada que permite a desigual atribuição deste dever, bem como a

justificativa moral para a exclusão e marginalização daqueles que o próprio sistema não pode absorver.

Ora, a característica marcante do dever, como evidenciado em nossa pequena exposição, é tratar-se de um imperativo social. Traduzindo nos termos da primeira problemática, o dever ético e moral ao trabalho é a priorização do atendimento às necessidades socialmente geradas em lugar das pessoais (preferivelmente por meio da construção de uma sociedade capaz de refletir uma coisa na outra). Diz-se geradas porque a sociedade, como um todo, não tem a capacidade de escolher, ao menos não à maneira do indivíduo. Os deveres impõem, portanto, por seu caráter imperativo, a resolução de necessidades que não podem ser individualmente escolhidas ou contestadas, surgindo, numa sociedade marcada pela cisão de classes e pela alienação, como causais.<sup>48</sup>

Aquele que alega que a posse do dinheiro e o pagamento dos impostos encerram seus deveres para com a sociedade enxerga apenas seu dever para com a propriedade, e não é menos servo dela que o trabalhador alienado: “Observe-se inicialmente que tudo o que aparece no trabalhador como atividade da exteriorização, da alienação, aparece no não-trabalhador como estado de exteriorização, de alienação.” (Marx, 1983:163)

Afirmar, então, a existência do trabalho em seu valor como dever ético e moral, negando-o em sua forma alienada, é um passo necessário tanto na afirmação dos valores humanos, como na formação de cidadãos verdadeiramente livres – pois o homem alienado é um homem desumanizado, e, novamente nas palavras de Marx:

---

<sup>48</sup> Sobre as diferenças entre a teleologia e a causalidade, v. Tertulian, 1996, e outros.

“Pressupondo o homem enquanto homem e seu comportamento com o mundo enquanto um //comportamento// humano, tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança, etc. Se tu quiseres fruir da arte, tens de ser uma pessoa artisticamente cultivada; se queres exercer influência sobre outros seres humanos, tu tens de ser um ser humano que atue efetivamente sobre os outros de modo estimulante e encorajador. Cada uma das tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma externação //Äusserung// determinada de tua vida individual efetiva correspondente ao objeto da tua vontade.” (Marx, 2004a:161)

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como situei na introdução, esta dissertação constitui-se num esforço na direção do que Dermeval Saviani aponta como "monografia de base". Trata-se de um esforço de apreender os fundamentos teóricos e, conseqüentemente, conceituais, de um objeto ou tema de estudo ou pesquisa. O tema abordado, bem como as conclusões até aqui alcançadas, têm especial importância, mormente nesta fase caracterizada por vários autores como de mundialização do capital. Por esta razão buscarei nestas considerações finais relacionar a análise aqui empreendida a alguns aspectos que julgo importantes como desafios a enfrentar.

Com efeito, embora a conclusão do capítulo anterior tenha atingido o objetivo pretendido, definindo o direito ao trabalho e negando sua existência como dever do ponto de vista normativo sob as relações sociais capitalistas, seu desenvolvimento tocou ainda mais problemas não resolvidos, que se somam às questões enunciadas na introdução. Procurarei aqui apontar alguns deles. Não é minha intenção, claro, resolvê-los, apenas mostrar uma direção para seu possível desenvolvimento.

### **5.1 Capitalismo Contemporâneo**

Conforme dito na introdução, que as mudanças no mundo e no país não tenham acarretado a superação da divisão de classes, da centralidade do trabalho e do capitalismo, não significa que elas não tenham ocorrido, ou tampouco que sejam de pequeno vulto. Ao contrário, não só são muitas e de grande impacto, como o resultado direto do crescimento exponencial do sistema capitalista, da centralidade do trabalho e da divisão de classes. Compreender como esta época, mais exacerbadamente voltada ao capitalismo do que qualquer outra que a precedeu, pode aos olhos de tantos se passar justamente pela superação dele, é tarefa já bem empreendida por muitos autores, alguns deles devidamente creditados ao longo deste texto e especialmente em sua introdução. Ainda assim penso que alguns aspectos deste processo devem ser apontados, por relacionarem-se mais diretamente com o objeto de pesquisa aqui analisado.

Primeiro, é importante notar que o crescimento e a expansão do sistema capital caracteriza-se também por uma mudança em sua forma de atuação:

“O que leva tantos a falar do ‘fim da história’, da pós-modernidade, da ‘segunda modernidade’ e da ‘sobremodernidade’ [...] é o fato de que o longo esforço para acelerar a velocidade do movimento chegou a seu ‘limite natural’. O poder pode mover-se com a velocidade do sinal eletrônico – e assim o tempo requerido para o movimento de seus ingredientes essenciais se reduziu à instantaneidade. Em termos práticos, o poder se tornou verdadeiramente extraterritorial, não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço [...]”<sup>49</sup> (Baumann, 2001:17-8; grifos do autor)

---

<sup>49</sup> “Virtual, inaudível / voa certo, / sorrateiro/ rápido e mortal / não existe guerra alguma, / apesar de todo esse barulho infernal / é só o capital cruzando o mar / hoje ele voa mais rápido que um míssil / e quando retorna da missão / tudo o que ele deixa é terra arrasada / pois seu poder de destruição/ é muito mais fulminante e duradouro” (Zeroquatro, 2004)

De fato a grande diferença entre as sociedades capitalistas e as demais sempre foi a apropriação dos meios de produção pela classe dominante por meios “puramente” econômicos, dependendo em última instância da coerção física do Estado para garantir o estatuto da propriedade privada e, portanto, seu poder (O’Donnell, 1981). Sistema que deu a esta classe, já de nascença, a vantagem da desvinculação do poder oficial. Por isso, quando Baumann declara que...

“As principais técnicas do poder são agora a fuga, a astúcia, o desvio e a evitação, a efetiva rejeição de qualquer confinamento territorial, com os complicados corolários de construção e manutenção da ordem, e com a responsabilidade pelas conseqüências de tudo, bem como a necessidade de arcar com os custos.” (Baumann, 2001:18)

... não faz mais do que constatar a metamorfose mais recente de uma forma de dominar que surgiu com o sistema e parece estar alcançando seu apogeu. Como conseqüência, toda a responsabilidade pela garantia efetiva dos direitos fundamentais – inclusive aí o trabalho – tem sido passada adiante até mesmo por um Estado que cada vez mais abandona esse papel em favor de uma função policial, ou seja, de aguerrida defesa da propriedade.

Do outro lado, a crescente “privatização” e “individualização” da vida, onde na primeira pode-se muito bem ler “mercantilização” e, na segunda, “atomização”, faz o “peso da trama dos padrões e a responsabilidade pelo fracasso” caírem “principalmente sobre os ombros dos indivíduos”. A conseqüência direta é o esvaziamento da política em favor da gestão das vidas individuais, o que Baumann designa política-vida, resultando na

inexistência de um espaço verdadeiramente público (Baumann, 2001) – isso é, na inexistência de uma *perspectiva* a partir da qual se possam interrogar abertamente os dogmas e verdades instituídos da sociedade. O esvaziamento da política é assim desaparecimento da liberdade como a entendiam os antigos: exame e deliberação comuns acerca dos destinos da coletividade.<sup>50</sup> No rastro segue a desorganização e fragmentação da classe trabalhadora, bem como a falsa impressão do desaparecimento da mesma (Frigotto, 1994).

Isto constitui, aliás, ponto importante: é preciso enfatizar que o acirramento do desemprego estrutural, a fragmentação da classe trabalhadora e a precarização do trabalho, não são sinais do fim do trabalho, e sim elementos fundamentais da crescente desigualdade de classes, bem como do uso alienante da tecnologia de produção – ou seja, mecanismos de manutenção da divisão de classes e do trabalho estranhado. Ao fim e ao cabo, o que caracteriza um indivíduo como membro da classe trabalhadora não é a posse de um emprego, ou mesmo de qualquer outra forma de trabalho assalariado, e sim a não-propriedade dos meios de produção, que o obriga a vender seu próprio trabalho para se sustentar, **quer ele consiga fazê-lo ou não**. A massa de desempregados, bem como a de sem-terra, sem-teto, etc; enfim a massa de excluídos, faz parte da classe dos trabalhadores.

## 5.2 Imperativos de Mercado

---

<sup>50</sup> Note-se que Baumann está declaradamente seguindo o raciocínio de Castoriadis, a partir da idéia de que o mal de nossa sociedade é ter deixado de questionar-se. Cf. Castoriadis, 1992.



Entender exatamente o que é o direito ao trabalho é apenas um primeiro passo para entender como garantir sua efetivação, o que além de mais espaço e pesquisa demanda um esforço prático, político. É possível, porém, antever que, fazendo uso novamente das categorias de Mészáros, podemos pensar no exercício deste direito na relação do homem com a natureza, na relação com outros seres humanos, e na relação do homem consigo mesmo. Na primeira este exercício existe em sua acepção já comumente aceita, de proporcionar a auto-reprodução do indivíduo e a supressão de suas carências; na segunda, no sentido de que ele não dependa de outros para assegurar seu direito; na terceira, de que seu trabalho possa ser uma verdadeira externalização de si, e no de viabilizar ou facilitar a fruição do mesmo. Em todos os casos esta efetivação envolve a superação do trabalho alienado; assim, uma garantia verdadeiramente válida do direito ao trabalho só pode ser alcançada transcendendo-se a forma estranhada de produção.

De modo semelhante, este direito não pode ser garantido, nem ao menos em sua forma alienada, dentro de uma economia de mercado. Isto é comumente disfarçado: a própria palavra “mercado” é quase sempre associada a algum tipo de oportunidade por meio da oferta e da escolha, isto é, como sinônimo de livre iniciativa e, em última instância, de liberdade. A ideologia vigente fala a todo tempo de forças de mercado, e pouco se percebe que força significa coação, e a “característica distintiva dominante do mercado capitalista não é a oportunidade nem a escolha, mas, ao contrário, a compulsão” (Wood, 2001:16): o trabalhador é, portanto, coagido a entrar no mercado de trabalho. “O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele. E a procura, da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista.” (Marx, 2004a:24)

Logo se vê que, longe de estar livre do poder de outros seres humanos, seu direito ao trabalho depende totalmente deles. O aumento do desemprego e a crescente crise econômica só fazem colaborar para esta percepção de que ter ou não um trabalho assalariado depende muito pouco do próprio trabalhador – percepção que até nosso sistema legal começa a ter.

### **5.3 Apontamentos para a Formação de um Trabalhador e Trabalho**

#### **Emancipados**

Tendo em vista tudo que até aqui estudado, inclusive o que já dito nestas considerações finais, quero primeiro ressaltar que a busca por um efetivo direito, bem como de uma apropriada valorização ética do dever ao trabalho, passa pela superação do trabalho alienado, que por sua vez envolve a formação de cidadãos emancipados e, no plano mais específico, de trabalhadores emancipados. Assim, prossigo com o que imagino sejam alguns dos passos iniciais no longo caminho para o ideal da emancipação. Trata-se, como já disse, de meros apontamentos, passando por questões cuja solução envolverá análises muito mais profundas; passos pequenos, se tanto. Penso que o primeiro e mais evidente apontamento trata destes que estão entre nossos mais cruéis e injustos dispositivos legais: as contravenções penais da vadiagem e da mendicância. Chega a ser espantoso que tais contravenções sobrevivam até mesmo ao desenvolvimento do sistema capitalista, cuja forma de funcionamento e coação “puramente econômica” pode eventualmente dispensá-

las. Já a jurisprudência e a doutrina, como vimos, deram passos decisivos rumo à sua extinção; o poder legislativo já tentou anteriormente e, no momento, insiste novamente, agora por meio do Projeto de Lei nº 4668/04 que, como o número indica, tramita há três anos na Câmara dos Deputados. A extinção completa destas normas repugnantes e de todos os seus vestígios é o mínimo de progresso dos direitos à liberdade e do dever ético ao trabalho que podemos buscar num futuro próximo; que caiam logo após os valores morais nas quais foram baseadas, e que não mais se considere vadio aquele que simplesmente não pôde encontrar uma fonte de renda para si.

Quanto à fonte de renda, tendo em vista que “todos os homens devem viver para poder fazer história”, e que, dentro do sistema capitalista, como já vimos, tanto a supressão das carências (e o “homem carente não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo”) quanto a própria formação do homem, dependem dela, e que a formação do trabalhador emancipado exige um trabalhador vivo e sem carências, parece-me clara a necessidade essencial da luta pelo pleno emprego. Esta, por sua vez, exige uma postura diferente dos poderes públicos quanto a sua interferência no mercado, além de diversas outras medidas econômicas (cf. Assis, 2002). Também o aumento do tempo de fruição, que tem sua manifestação mais direta na diminuição da jornada de trabalho, e como resultado provável um trabalhador menos carente de sentido, é pré-requisito para a efetivação do direito ao trabalho como externalização de si e a realização da liberdade do homem para consigo mesmo. Estas duas soluções não são nem de longe definitivas, mas constituem avanços importantes e intimamente ligados, e que já são uma bandeira histórica ativamente defendida pelos movimentos sindicais, sociais, e até dentro dos organismos de Estado, por meio de projetos de lei até aqui fadados ao fracasso.

O que nos traz ao próprio Estado. Se as forças de mercado não só não garantem, como ameaçam o direito ao trabalho, o papel dele na garantia efetiva deste direito torna-se importantíssimo. Como se não bastasse, seu atual papel e formas de atuação vêm no sentido de garantir a manutenção do sistema de mercado, portanto no caminho da busca de todos os demais objetivos aqui relacionados. Para que todas estas bandeiras possam ser efetivamente perseguidas, então, é necessário que o papel do Estado seja reformulado, abandonando-se seu aspecto eminentemente policial; para isto, por sua vez, é imperativo que ele se transforme verdadeiramente num espaço público. Igualmente a forma de atuação do Estado na economia de mercado, que até aqui tem oscilado para nós entre a leve regulação e a não interferência completa, terá de ser repensada, frente a este Estado reformulado. Tudo isto envolve a questão da efetivação da construção comum, e conseqüentemente a da construção de um verdadeiro diálogo democrático – problemas de magnitude grande o bastante para forçar este parágrafo a um fim súbito.

Refletindo sobre estes apontamentos, temo que sejam muito pouco – vagos, idealistas ou, simplesmente, insignificantes. O medo diminui com a paráfrase: passos pequenos, talvez; mas passos à frente, sejam eles de qualquer tamanho, e não se está mais no mesmo lugar. E diminui ao pensar que o jovem Marx já descobriu, tanto tempo atrás, que é na prática que as contradições da teoria se resolvem. A superação do trabalho alienado e recuperação do mesmo como mediação de primeira ordem, a garantia do direito ao trabalho e a formação do trabalhador emancipado são questões que surgem em nosso dia-a-dia, e que enfrentamos tanto como grupo quanto como individualmente: são a atitude que tomamos perante nossos semelhantes, a quem tratamos como mercadoria e de quem, como se tal fossem, cobramos o mais alto desempenho simplesmente por termos lhes pago por isso; no valor que damos a nosso trabalho e ao de nossos pares, seja ele remunerado ou

não; no juízo que fazemos daqueles que, como nós, carregam nos ombros o peso da trama dos padrões, a responsabilidade pelo próprio fracasso.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. *Política*. <<http://www.unicamp.br/~jmarques/cursos/1998-hg-022/politica.doc>>. Acesso: 03/04/2007.

ASSIS, J. C. de. *Trabalho Como Direito: fundamentos para uma política de promoção do pleno emprego no Brasil*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

BATTAGLIA, F. *Filosofia do Trabalho*. São Paulo: Saraiva, 1958.

BAUMANN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BRASIL. *Constituição Da República Federativa Do Brasil*. São Paulo: Saraiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *Lei Das Contravenções Penais*. <<http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/Decreto-Lei/Del3688.htm>>. Acesso: 07/05/2007.

BOBBIO, N. “Direitos do Homem e Sociedade”. Em: Bobbio, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOURDIEU, P. e WACQUANT, L. “A Nova Bíblia do Tio Sam”. <[http://www.lainsignia.org/2001/marzo/int\\_023.htm](http://www.lainsignia.org/2001/marzo/int_023.htm)>. Acesso: 26/04/2007.

CASTORIADIS, C. “A época do conformismo generalizado”, em *As encruzilhadas do labirinto III – A ascensão da insignificância*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CHAUÍ, M. “Convite à Filosofia; unidade 3: a verdade”. Encontrado em: <[http://br.geocities.com/mcrost02/convite\\_a\\_filosofia\\_14.htm](http://br.geocities.com/mcrost02/convite_a_filosofia_14.htm)>. Acesso: 11/04/2007.

CIAVATTA, M. “O conhecimento histórico e o problema teórico-metodológico das mediações”, em Frigotto, G. e Ciavatta, M. *Teoria e Educação no Labirinto do Capital*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

DINIZ, M. H. *Curso de Direito Civil Brasileiro, V. 1: Teoria Geral do Direito Civil*. São Paulo: Saraiva, 2002.

FRIGOTTO, G. “Os Delírios da Razão: crise do capital e metamorfose conceitual no campo educacional”. Em: Gentili, P. (Org.). *Pedagogia da Exclusão: o neoliberalismo e a crise da escola pública*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. “Os desafios da teoria e da investigação educativa no contexto da crise societal”. Conferência pronunciada no I Encontro Nacional de Investigação Educativa em Pochuca de Soto, Hidalgo, México, (mimeo.), 2004.

GAIMAN, N. “A Dream of a Thousand Cats”. Em: *Sandman: Dream Country*. Nova Iorque: DC Comics, 1995.

GRAMSCI, A. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

HOMERO. *Odisséia*. São Paulo: Melhoramentos, 1967.

HUNT, A. E., e SHERMAN, H. J. *História do Pensamento Econômico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

JORGE, H. V. N. “Vadiagem e Mendicância”.

<<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=5837>>. Acesso: 07/05/2007.

KOSIK, K. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LACAN, J. *O Seminário: livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1991

\_\_\_\_\_. *Segundo Tratado Sobre o Governo*. Mimeo.

\_\_\_\_\_. *The Second Treatise of Civil Government*.

<<http://www.constitution.org/jl/2ndtreat.htm>>. Último acesso: 09/03/2007.

LUKÁCS, G. “As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem”. Em: *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo: S. Porto, 1978.

MANACORDA, M. *Marx e a Pedagogia Moderna*. São Paulo: Cortez, 1991.

MARX, K. “Trabalho Alienado e Superação Positiva da Auto-Alienação Humana”. Em: Fernandes, F (org.). *K. Marx, F. Engels: história*. São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004a.

\_\_\_\_\_. “Processo de Trabalho e Processo de Valorização”. Em: Antunes, R. *A Dialética do Trabalho*. São Paulo: Expressão Popular, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Capital: Volume Um*. <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1867/ocapital-v1/index.htm>>. Acesso: 29/03/2007.

MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Die deutsche Ideologie*. <[http://www.mlwerke.de/me/me03/me03\\_009.htm](http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm)>. Acesso: 21/04/2007.

MÉSZÁROS, I. *Marx: A Teoria da Alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

O'DONNELL, G. "Anotações para uma teoria do Estado (I)". Em: *Revista de Cultura e Política* n° 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. <<http://www.unicrio.org.br/Textos/udhr.htm>>. Último acesso: 07/12/06.

ORWELL, G. 1984. <<http://www.online-literature.com/orwell/1984>>. Acesso: 08/12/06.

PARÍS, C. *O Animal Cultural*. São Carlos: EDUFSCar, 2002.

PLATÃO. "Protágoras". Em: Platão, *Protágoras e Critone*. Mimeo, 1945.

\_\_\_\_\_. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

\_\_\_\_\_. *The Republic*. <<http://www.gutenberg.org/>>. Acesso: 07/12/06.

RANIERI, J. "Apresentação". Em: Marx, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

REALE, M. *Lições Preliminares de Direito*. São Paulo: Saraiva, 1998.

SAVIANI, D. "Concepção de Dissertação de Mestrado Centrada na Idéia de Monografia de Base". Em: *Educação Brasileira, Vol. 13, n° 27*. Brasília: CRUB, 1991.

\_\_\_\_\_. "Prefácio à Edição Brasileira". Em: Manacorda, M. *Marx e a Pedagogia Moderna*. São Paulo: Cortez, 1991.

TERTULIAN, N. "Georg Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea". Conferência pronunciada na Universidade Federal do Ceará, (mimeo.), 1996.

VALLE, L. do. *Os enigmas da educação; a paidéia democrática entre Platão e Castoriadis*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

WILLIAMS, R. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo, Boitempo, 2007.

WOOD, E. *A Origem do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.



## **REFERÊNCIAS DISCOGRÁFICAS:**

ANTUNES, A. e BRITTO, S. “Porrada”. Em: TITÃS. 1994. C.D. *Titãs 84-94*. Warner Brasil, M450998895-2, Rio de Janeiro, Brasil.

ZEROQUATRO. “Caiu a Ficha”. Em: MUNDO LIVRE S/A. 2004. C.D. *O Outro Mundo de Manuela Rosário*. Candeeiro Records, CAN002-2, Recife, Brasil.